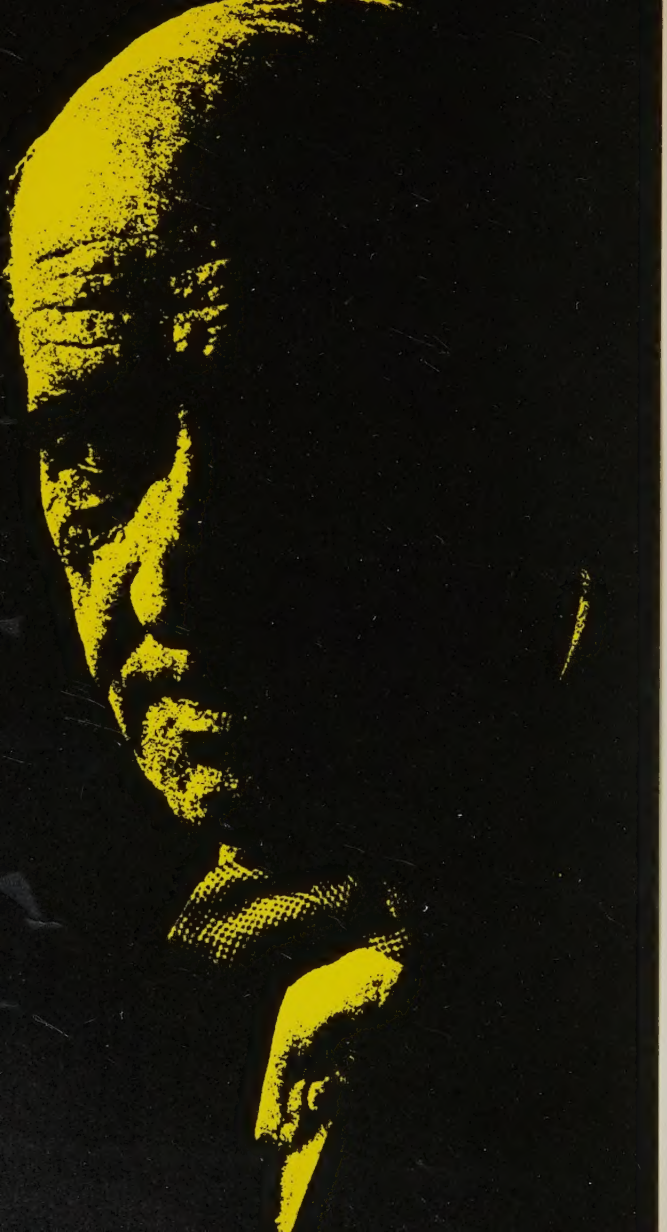
josé ortega y gasset el tema de nu estro tiempo

el arquero



Colección

El Arquero

EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

EL OCASO DE LAS REVOLUCIONES
EL SENTIDO HISTÓRICO DE LA TEORÍA DE EINSTEIN
NI VITALISMO NI RACIONALISMO

17.ª edición
en castellano

Ediciones de la
REVISTA DE OCCIDENTE
Bárbara de Braganza, 12
MADRID

PRIMERA EDICIÓN: 1923
DECIMOSÉPTIMA EDICIÓN: 1970

© Copyright by
Revista de Occidente, S. A.
Madrid (España) 1970

Depósito legal: M. 11.917 - 1970

Printed in Spain - Impreso en España

Talleres Gráficos de Ediciones Castilla, S. A. Maestro Alonso, 23 - Madrid

ÍNDICE

Págs.

Nota de los editores 11

Advertencia al lector 13

Nota a la tercera edición 14

EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

I.—La idea de las generaciones 17
II.—La previsión del futuro 27
III.—Relativismo y racionalismo 37
IV.—Cultura y vida 47
V.—El doble imperativo 57
VI.—Las dos ironías, o Sócrates y Don Juan 65
VII.—Las valoraciones de la vida 73
VIII.—Valores vitales 85
IX.—Nuevos síntomas 93
X.—La doctrina del punto de vista 101

APÉNDICES

El ocaso de las revoluciones 115
Epílogo sobre el alma desilusionada 151
El sentido histórico de la teoría de Einstein 155
1.° *Absolutismo* 158
2.° *Perspectivismo* 162
3.° *Antiutopismo o antirracionalismo* 167
4.° *Finitismo* 173
Ni vitalismo ni racionalismo 177

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/eltemadenuestrot0000jose_t4r8

En esta reimpresión de El tema de nuestro tiempo *para la colección «El Arquero», agregamos el ensayo* Ni vitalismo ni racionalismo, *publicado en el número* 16 *de la primera época de la «Revista de Occidente» que solo había sido incluido en las* Obras completas *del autor como trabajo suelto, pero que, en realidad, es apéndice esencial de* El tema de nuestro tiempo, *en cuanto que amplía y aclara el concepto de la «razón vital» y la verdadera y original dirección filosófica del autor.*

Al preparar esta nueva edición hemos revisado las anteriores y el original manuscrito, rectificando algunas erratas advertidas. Toda intervención ajena a la mano del autor va situada entre corchetes.

Los Editores.

ADVERTENCIA AL LECTOR

La primera parte de este libro contiene la redacción, un poco ampliada, de la lección universitaria con que inauguré mi curso habitual en el ejercicio de 1921-22.

Para redactarla ahora me he servido de los apuntes minuciosos y correctísimos que tomó en el aula uno de mis oyentes, mi querido amigo don Fernando Vela.

Al ofrecer hoy aquella lección a un público más diverso que el concurrente a la Universidad, he creído forzoso desarrollar un poco más algunos pensamientos que podían ser menos asequibles para lectores extraños al estudio filosófico. A esto se reduce la ampliación hecha sobre el texto primitivo.

Siguen varios apéndices que insisten sobre cuestiones más concretas, todas ellas conexas con la doctrina expuesta en la lección. De ellos me interesa, sobre todo, el que presenta brevemente una interpretación filosófica del sentido general latente en la teoría física de Einstein. Creo que, por vez primera, se subraya aquí cierto carácter ideológico que lleva en sí esta teoría y contradice las interpretaciones que hasta ahora solían darse de ella.

1923.

NOTA A LA TERCERA EDICIÓN

Esta tercera edición va revisada. La revisión ha consistido en sustituir tres o cuatro palabras, en añadir pocas más, en colgar de algunas páginas ciertas notas al pie; pero, sobre todo, en subrayar, mediante cursivas, algunas líneas del texto primitivo.

1934.

EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

I

LA IDEA DE LAS GENERACIONES

Lo que más importa a un sistema científico es que sea verdadero. Pero la exposición de un sistema científico impone a este una nueva necesidad: además de ser verdadero es preciso que sea comprendido. No me refiero ahora a las dificultades que el pensamiento abstracto, sobre todo si innova, opone a la mente, sino a la comprensión de su tendencia profunda, de su intención ideológica, pudiera decirse, de su fisonomía.

Nuestro pensamiento pretende ser verdadero, esto es, reflejar con docilidad lo que las cosas son. Pero sería utópico y, por tanto, falso suponer que, para lograr su pretensión, el pensamiento se rige exclusivamente por las cosas, atendiendo solo a su contextura. Si el filósofo se encontrase solo ante los objetos, la filosofía sería siempre una filosofía primitiva. Mas, junto a las cosas, halla el investigador los pensamientos de los demás, todo el pasado de meditaciones humanas, senderos innumerables de exploraciones previas, hue-

llas de rutas ensayadas al través de la eterna selva problemática, que conserva su virginidad no obstante su reiterada violación.

Todo ensayo filosófico atiende, pues, dos instancias: lo que las cosas son y lo que se ha pensado sobre ellas. Esta colaboración de las meditaciones precedentes le sirve, cuando menos, para evitar todo error ya cometido y da a la sucesión de los sistemas un carácter progresivo.

Ahora bien: el pensamiento de una época puede adoptar ante lo que ha sido pensado en otras épocas dos actitudes contrapuestas —especialmente respecto al pasado inmediato, que es siempre el más eficiente y lleva en sí infartado, encapsulado, todo el pretérito. Hay, en efecto, épocas en las cuales el pensamiento se considera a sí mismo como desarrollo de ideas germinadas anteriormente, y épocas que sienten el inmediato pasado como algo que es urgente reformar desde su raíz. Aquellas son épocas de filosofía pacífica; estas son épocas de filosofía beligerante, que aspira a destruir el pasado mediante su radical superación. Nuestra época es de este último tipo, si se entiende por «nuestra época» no la que acaba ahora, sino la que ahora empieza.

Cuando el pensamiento se ve forzado a adoptar una actitud beligerante contra el pasado inmediato, la colectividad intelectual queda escindida en dos grupos. De un lado, la gran masa mayoritaria de los que insisten en la ideología establecida; de otro, una escasa minoría de corazones de vanguardia, de almas alerta que vislumbran a lo lejos zonas de piel aún intacta. Esta minoría vive condenada a no ser bien entendida: los gestos

que en ella provoca la visión de los nuevos paisajes no pueden ser rectamente interpretados por la masa de retaguardia que avanza a su zaga y aún no ha llegado a la altitud desde la cual la *terra incognita* se otea. De aquí que la minoría de avanzada viva en una situación de peligro entre el nuevo territorio que ha de conquistar y el vulgo retardatario que hostiliza a su espalda. Mientras edifica lo nuevo, tiene que defenderse de lo viejo, manejando a un tiempo, como los reconstructores de Jerusalén, la azada y el asta.

Esta discrepancia es más honda y esencial de lo que suele creerse. Trataré de aclarar en qué sentido.

Por medio de la historia intentamos la comprensión de las variaciones que sobrevienen en el espíritu humano. Para ello necesitamos primero advertir que esas variaciones no son de un mismo rango. Ciertos fenómenos históricos dependen de otros más profundos, que, por su parte, son independientes de aquellos. La idea de que todo influye en todo, de que todo depende de todo, es una vaga ponderación mística que debe repugnar a quien desee resueltamente ver claro. No; el cuerpo de la realidad histórica posee una anatomía perfectamente jerarquizada, un orden de subordinación, de dependencia entre las diversas clases de hechos. Así, las transformaciones de orden industrial a político son poco profundas: dependen de las ideas, de las preferencias morales y estéticas que tengan los contemporáneos. Pero, a su vez, ideología, gusto y moralidad no son más que consecuencias y especificaciones de la sensación radical ante la vida, de cómo se sienta la existencia en su integridad indiferenciada. Esta que llamaremos «sensibilidad vital» es el fenómeno

primario en historia y lo primero que habríamos de definir para comprender una época.

Sin embargo, cuando la variación de la sensibilidad se produce solo en algún individuo, no tiene trascendencia histórica. Han solido disputar sobre el área de la filosofía de la historia dos tendencias que, a mi juicio, y sin que yo pretenda ahora desarrollar la cuestión, son parejamente erróneas. Ha habido una interpretación colectivista y otra individualista de la realidad histórica. Para aquella, el proceso sustantivo de la historia es obra de las muchedumbres difusas; para esta, los agentes históricos son exclusivamente los individuos. El carácter activo, creador de la personalidad es, en efecto, demasiado evidente para que pueda aceptarse la imagen colectiva de la historia. Las masas humanas son receptivas: se limitan a oponer su favor o su resistencia a los hombres de vida personal e iniciadora. Mas, por otra parte, el individuo señero es una abstracción. Vida histórica es convivencia. La vida de la individualidad egregia consiste, precisamente, en una actuación omnímoda sobre la masa. No cabe, pues, separar los «héroes» de las masas. Se trata de una dualidad esencial al proceso histórico. La humanidad, en todos los estadios de su evolución, ha sido siempre una estructura funcional en que los hombres más enérgicos —cualquiera que sea la forma de esta energía— han operado sobre las masas dándoles una determinada configuración. Esto implica cierta comunidad básica entre los individuos superiores y la muchedumbre vulgar. Un individuo absolutamente heterogéneo a la masa no produciría sobre esta efecto alguno: su obra resbalaría sobre el cuerpo social de

la época sin suscitar en él la menor reacción, por tanto, sin insertarse en el proceso general histórico. En varia medida, ha acontecido esto no pocas veces, y la historia debe anotar al margen de su texto principal la biografía de esos hombres «extravagantes». Como todas las demás disciplinas biológicas, tiene la historia un departamento destinado a los monstruos, una teratología.

Las variaciones de la sensibilidad vital que son decisivas en historia se presentan bajo la forma de generación. Una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un nuevo cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia, y, por decirlo así, el gozne sobre que esta ejecuta sus movimientos.

Una generación es una variedad humana, en el sentido rigoroso que dan a este término los naturalistas.//Los miembros de ella vienen al mundo dotados de ciertos caracteres típicos, que les prestan una fisonomía común, diferenciándolos de la generación anterior// Dentro de ese marco de identidad pueden ser los individuos del más diverso temple, hasta el punto de que, habiendo de vivir los unos junto a los otros, a fuer de contemporáneos, se sienten a veces como antagonistas. Pero bajo la más violenta contraposición de los *pro* y los *anti* descubre fácilmente la mirada una común filigrana. Unos y otros son hombres de su tiempo, y por mucho que se diferencien se parecen

más todavía. El reaccionario y el revolucionario del siglo XIX son mucho más afines entre sí que cualquiera de ellos con cualquiera de nosotros. Y es que, blancos o negros, pertenecen a una misma especie, y en nosotros, negros o blancos, se inicia otra distinta.

Más importante que los antagonismos del *pro* y el *anti*, dentro del ámbito de una generación, es la distancia permanente entre los individuos selectos y los vulgares. Frente a las doctrinas al uso que silencian o niegan esta evidente diferencia de rango histórico entre unos y otros hombres, se sentiría uno justamente incitado a exagerarla. Sin embargo, esas mismas diferencias de talla suponen que se atribuye a los individuos un mismo punto de partida, una línea común sobre la cual se elevan unos más, otros menos, y viene a representar el papel que el nivel del mar en topografía. Y, en efecto, *cada generación representa una cierta altitud vital*, desde la cual se siente la existencia de una manera determinada. Si tomamos en su conjunto la evolución de un pueblo, cada una de sus generaciones se nos presenta como un momento de su vitalidad, como una pulsación de su potencia histórica. Y cada pulsación tiene una fisonomía peculiar, única; es un latido impermutable en la serie del pulso, como lo es cada nota en el desarrollo de una melodía. Parejamente podemos imaginar a cada generación bajo la especie de un proyectil biológico [1] lanzado al espacio

[1] Los términos «biología», «biológico», se usan en este libro —cuando no se hace especial salvedad— para designar la ciencia de la vida, entendiendo por esta una realidad con respecto a la cual las diferencias entre alma y cuerpo son secundarias.

en un instante preciso, con una violencia y una dirección determinadas. De una y otra participan tanto sus elementos más valiosos como los más vulgares.

Mas con todo esto, claro es, no hacemos sino construir figuras o pintar ilustraciones que nos sirven para destacar el hecho verdaderamente positivo donde la idea de generación confirma su realidad. Es ello simplemente que las generaciones nacen unas de otras, de suerte que la nueva se encuentra ya con las formas que a la existencia ha dado la anterior. Para cada generación, vivir es, pues, una faena de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido —ideas, valoraciones, instituciones, etc.— por la antecedente; la otra, dejar fluir su propia espontaneidad. Su actitud no puede ser la misma ante lo propio que ante lo recibido. Lo hecho por otros, ejecutado, perfecto en el sentido de concluso, se adelanta hacia nosotros con una unción particular: aparece como consagrado y, puesto que no lo hemos labrado nosotros, tendemos a creer que no ha sido obra de nadie, sino que es la realidad misma. Hay un momento en que las ideas de nuestros maestros no nos parecen opiniones de unos hombres determinados, sino la verdad misma, anónimamente descendida sobre la tierra. En cambio, nuestra sensibilidad espontánea, lo que vamos pensando y sintiendo de nuestro propio peculio, no se nos presenta nunca concluido, completo y rígido como una cosa definitiva, sino que es una fluencia íntima de materia menos resistente. Esta desventaja queda compensada por la mayor jugosidad y adaptación a nuestro carácter, que tiene siempre lo espontáneo.

El espíritu de cada generación depende de la ecuación que esos dos ingredientes formen, de la actitud que ante cada uno de ellos adopte la mayoría de sus individuos. ¿Se entregará a lo recibido, desoyendo las íntimas voces de lo espontáneo? ¿Será fiel a estas e indócil a la autoridad del pasado? Ha habido generaciones que sintieron una suficiente homogeneidad entre lo recibido y lo propio. Entonces se vive en *épocas cumulativas*. Otras veces han sentido una profunda heterogeneidad entre ambos elementos, y sobrevinieron *épocas eliminatorias y polémicas*, generaciones de combate. En las primeras, los nuevos jóvenes, solidarizados con los viejos, se supeditan a ellos: en la política, en la ciencia, en las artes siguen dirigiendo los ancianos. Son tiempos de viejos. En las segundas, como no se trata de conservar y acumular, sino de arrumbar y sustituir, los viejos quedan barridos por los mozos. Son tiempos de jóvenes, edades de iniciación y beligerancia constructiva.

Este ritmo de épocas de senectud y épocas de juventud es un fenómeno tan patente a lo largo de la historia, que sorprende no hallarlo advertido por todo el mundo. La razón de esta inadvertencia está en que no se ha intentado aún formalmente la instauración de una nueva disciplina científica, que podría llamarse *metahistoria*, la cual sería a las historias concretas lo que es la fisiología a la clínica. Una de las más curiosas investigaciones metahistóricas consistiría en el descubrimiento de los grandes ritmos históricos. Porque hay otros no menos evidentes y fundamentales que el antedicho; por ejemplo, el ritmo sexual. Se insinúa, en efecto, una pendulación en la historia de épocas

sometidas al influjo predominante del varón a épocas subyugadas por la influencia femenina. Muchas instituciones, usos, ideas, mitos, hasta ahora inexplicados, se aclaran de que ciertas épocas han sido regidas, modeladas, por la supremacía de la mujer. Pero no es ahora ocasión adecuada para internarse en esta cuestión.

II

LA PREVISIÓN DEL FUTURO

Si cada generación consiste en una peculiar sensibilidad, en un repertorio orgánico de íntimas propensiones, quiere decirse que cada generación tiene su vocación propia, su histórica misión. Se cierne sobre ella el severo imperativo de desarrollar esos gérmenes interiores, de informar la existencia en torno según el módulo de su espontaneidad. Pero acontece que las generaciones, como los individuos, faltan a veces a su vocación y dejan su misión incumplida. Hay, en efecto, generaciones infieles a sí mismas, que defraudan la intención histórica depositada en ellas. En lugar de acometer resueltamente la tarea que les ha sido prefijada, sordas a las urgentes apelaciones de su vocación, prefieren sestear alojadas en ideas, instituciones, placeres creados por las anteriores y que carecen de afinidad con su temperamento. Claro es que esta deserción del puesto histórico no se comete impunemente. La generación delincuente se arrastra

por la existencia en perpetuo desacuerdo consigo misma, vitalmente fracasada.

Yo creo que en toda Europa, pero muy especialmente en España, es la actual una de estas generaciones desertoras. Pocas veces han vivido los hombres menos en claro consigo mismos, y acaso nunca ha soportado la humanidad tan dócilmente formas que no le son afines, supervivencias de otras generaciones que no responden a su latido íntimo. De aquí el comienzo de apatía tan característico de nuestro tiempo, por ejemplo, en política y en arte. Nuestras instituciones, como nuestros espectáculos, son residuos anquilosados de otra edad. Ni hemos sabido romper resueltamente con esas desvirtuadas concreciones del pasado, ni tenemos posibilidad de adecuarnos a ellas.

Por ser tales las circunstancias, un sistema de pensamiento como el que desde hace años expongo en esta cátedra no puede ser fácilmente comprendido en su intención ideológica, en su fisonomía interior. Se aspira en él, tal vez sin lograrlo, a cumplir con toda pulcritud el imperativo histórico de nuestra generación. Pero nuestra generación parece obstinada radicalmente en desoír las sugestiones de nuestro común destino. He llegado por fuerza al convencimiento de que aun los mejores de ella, salvas muy contadas excepciones, no sospechan siquiera que *en nuestro tiempo la sensibilidad occidental hace un viraje, cuando menos, de un cuadrante*. He aquí por qué considero necesario anticipar en esta primera lección algo de lo que, a mi juicio, constituye el tema esencial de nuestro tiempo.

¿Cómo es posible que se le desconozca tan por completo? Cuando al conversar sobre política con algún

coetáneo «avanzado», «radical», «progresista» —para ponernos en el mejor caso—, surge la inevitable discrepancia, piensa nuestro interlocutor que esta discrepancia sobre materias de gobierno y Estado es propiamente una divergencia política. Mas padece un error: nuestro desacuerdo político es cosa muy secundaria, y carecería por completo de importancia si no sirviese de manifestación superficial a un disenso mucho más profundo. No nos separamos tanto en política como en los principios mismos del pensar y del sentir. Antes que las doctrinas del derecho constitucional, nos distancia una diferente biología, física, filosofía de la historia, ética y lógica. La posición política de tales contemporáneos es consecuencia de ciertas ideas que juntos recibimos de los que fueron nuestros maestros. Son ideas que tuvieron plena vigencia hasta 1890. ¿Por qué se han contentado con insistir en los pensamientos recibidos, a pesar de notar reiteradamente que no coinciden con su espontaneidad? Prefieren servir sin fe bajo unas banderas desteñidas a cumplir el penoso esfuerzo de revisar los principios recibidos, poniéndolos a punto con su íntimo sentir. Lo mismo da que sean liberales o reaccionarios: en ambos casos son rezagados. El destino de nuestra generación no es ser liberal o reaccionario, sino precisamente desinteresarse de este anticuado dilema.

No es admisible que las personas obligadas por sus relevantes condiciones intelectuales a asumir la responsabilidad de nuestro tiempo vivan, como el vulgo, a la deriva, atenidas a las superficiales vicisitudes de cada momento, sin buscar una rigorosa y amplia orientación

en los rumbos de la historia. Porque esta no es un puro azar indócil a toda previsión. No cabe, ciertamente, predecir los hechos singulares que mañana van a acontecer; pero tampoco sería de verdadero interés pareja predicción. Es, en cambio, perfectamente posible prever el sentido típico del próximo futuro, anticipar el perfil general de la época que sobreviene. Dicho de otra manera: acaecen en una época mil azares imprevisibles; pero ella misma no es un azar, posee una contextura fija e inequívoca. Pasa lo propio que con los destinos individuales: nadie sabe lo que le va a acontecer mañana, pero sí sabe cuál es su carácter, sus apetitos, sus energías y, por tanto, cuál será el estilo de sus reacciones ante aquellos accidentes. Toda vida tiene una órbita normal preestablecida, en cuya línea pone el azar, sin desvirtuarla esencialmente, sus sinuosidades e indentaciones.

Cabe en historia la profecía. Más aún: la historia es solo una labor científica en la medida en que sea posible la profecía. Cuando Schlegel dijo que el historiador es un profeta del revés, expresó una idea tan profunda como exacta.

La interpretación de la vida que tenía el hombre antiguo, en rigor, anula la historia. Para él, la existencia consistía en un irle pasando a uno cosas. Los acontecimientos históricos eran contingencias extrínsecas que caían sucesivamente sobre tal individuo o tal pueblo. La producción de una obra genial, las crisis financieras, los cambios políticos, las guerras eran fenómenos de un mismo tipo, que podemos simbolizar en la teja que aplasta a un transeúnte. De esta suerte, el proceso histórico es una serie de peripecias

sin ley, sin sentido. No es posible, por tanto, ciencia histórica, ya que ciencia solo es posible donde existe alguna ley que pueda descubrirse, algo que tenga sentido y que, por tenerlo, pueda ser entendido.

Pero la vida no es un proceso extrínseco donde simplemente se adicionan contingencias. La vida es una serie de hechos regida por una ley. Cuando sembramos la simiente de un árbol prevemos todo el curso normal de su existencia. No podemos prever si el rayo vendrá o no a segarle con su alfanje de fuego colgado al flanco de la nube; pero sabemos que la simiente de cerezo no llevará follaje de chopo. Del mismo modo, el pueblo romano es un cierto repertorio de tendencias tales que se van desenvolviendo en el tiempo, paso a paso. En cada estadio de este desarrollo se halla preformado el subsecuente. La vida humana es un proceso interno en que los hechos esenciales no caen desde fuera sobre el sujeto —individuo o pueblo—, sino que salen de este, como de la semilla fruto y flor. Es, en efecto, un azar que en el siglo I antes de Jesucristo viviese un hombre con el genio singular de César. Pero lo que César hizo brillantemente con su genio singular lo hubieran hecho sin tanta brillantez ni plenitud otros diez o doce hombres, cuyos nombres conocemos. Un romano del siglo II antes de Jesucristo no podía prever el destino unipersonal que fue la vida de César, pero sí podía profetizar que el siglo I antes de Jesucristo sería una época «cesarista». Con uno u otro nombre, el «cesarismo» era una forma genérica de vida pública que venía preparándose desde tiempo de los Gracos.

Catón profetizó bien claramente los destinos de aquel futuro inmediato [1].

Por ser la existencia humana propiamente vida, esto es, proceso interno en que se cumple una ley de desarrollo, es posible la ciencia histórica. A la postre, la ciencia no es otra cosa que el esfuerzo que hacemos para comprender algo. Y hemos comprendido históricamente una situación cuando la vemos surgir necesariamente de otra anterior. ¿Con qué género de necesidad —física, matemática, lógica? Nada de esto: con una necesidad coordinada a esas, pero específica: la necesidad psicológica. La vida humana es evidentemente vida psicológica. Cuando nos cuentan que Pedro, hombre íntegro, ha matado a su vecino, y luego averiguamos que el vecino había deshonrado a la hija de Pedro, hemos comprendido suficientemente aquel acto homicida. La comprensión ha consistido en que vemos salir lo uno de lo otro, la venganza de la deshonra, en inequívoca trayectoria y con evidencia pareja a la que garantiza las verdades matemáticas. Pero con la misma evidencia, al saber la deshonra de la hija, pudimos predecir antes del crimen que Pedro mataría a su vecino. En este caso se ve con toda claridad cómo al profetizar el futuro se hace uso de la misma operación intelectual que para comprender el pasado. En ambas direcciones,

[1] Si alguien quiere ocuparse en reunir datos para una historia de las profecías históricas, se encontrará en seguida, sin necesidad de vastas investigaciones, con que la profecía ha sido lo normal, con que casi toda nueva etapa fue pronosticada por la anterior con pasmosa precisión. En obra próxima a publicarse reuniré algunas pruebas de esta afirmación, pero insisto en que el hecho a que me refiero es tan palmario que me sorprende no hallarlo desde siempre reconocido y subrayado.

hacia atrás o hacia adelante, no hacemos sino reconocer una misma curva psicológica evidente, como al hallar un trozo de arco completamos sin vacilación su forma entera. Creo, pues, que no parecerá aventurada la expresión antecedente, según la cual la ciencia histórica solo es posible en la medida en que es posible la profecía. Cuando el sentido histórico se perfecciona aumenta también la capacidad de previsión [1].

Pero, dejando a un lado todas las cuestiones secundarias que la pulcra exposición de este pensamiento plantearía, reduzcámonos a la posibilidad de prever el inmediato futuro. ¿Cómo proceder en tal empresa?

Es evidente que el próximo futuro nace de nosotros y consiste en la prolongación de lo que en nosotros es esencial y no contingente, normal y no aleatorio. En rigor bastaría, pues, con que descendiésemos al propio corazón y, eliminando cuanto sea afán individual, privada predilección, prejuicio o deseo, prolongásemos las líneas de nuestros apetitos y tendencias esenciales hasta verlas converger en un tipo de vida. Pero yo comprendo que esta operación, en

[1] Como se advierte, esta doctrina de una posible anticipación del porvenir no tiene apenas contacto con el «profetismo histórico» que recientemente ha proclamado Oswald Spengler. Este funda su profetismo en una contemplación de las vidas históricas desde fuera de estas, que consiste en una comparación intuitiva de sus formas o *morfología*. Lo que yo sostengo es lo contrario: el pronóstico histórico solo es posible desde dentro de una vida y no por comparación de esta con otras. El método comparativo propiamente tal en la morfología queda, en mi punto de vista, reducido a un papel auxiliar y, además, consistente en otro género de comparación.

apariencia tan sencilla, no lo es para quien no está habituado a los rigores y precisiones del análisis psicológico. Nada menos habitual, en efecto, que esa torsión de la mente hacia dentro de sí misma. El hombre se ha formado en la lucha con lo exterior, y solo le es fácil discernir las cosas que están fuera. Al mirar dentro de sí se le nubla la vista y padece vértigo.

Pero yo creo que hay otro procedimiento objetivo para descubrir en el presente los síntomas del porvenir.

He dicho antes que el cuerpo de las épocas posee una anatomía jerarquizada, que en él hay ciertas actividades primarias y otras secundarias, derivadas de aquellas. Según esto, los caracteres que dentro de veinte años hayan llegado a manifestarse en las actividades secundarias de la vida, que son las más patentes y notorias, habrán comenzado ya hoy a insinuarse en las actividades primarias. La política, por ejemplo, es una de las funciones más secundarias de la vida histórica, en el sentido de que es mera consecuencia de todo lo demás [1]. Cuando un estado de espíritu llega a informar los movimientos políticos, ha pasado ya por todas las demás funciones del organismo histórico. La política es gravitación de unas masas sobre otras. Ahora bien: para que una modificación de los senos históricos llegue a la masa, tiene que haber antes influido en la minoría selecta. Pero los miembros de esta son de dos clases: hombres de acción y hombres de contemplación. No es dudoso que las nuevas tendencias, todavía

[1] En este punto, aunque sus motivos me parezcan inaceptables, tiene razón el materialismo histórico.

germinantes y débiles, serán percibidas primero por los temperamentos contemplativos que por los activos. La urgencia del momento impide al hombre de acción sentir las vagas brisas iniciales que, por el pronto, no pueden henchir su práctico velamen.

En el puro pensamiento es, por consiguiente, donde imprime su primera huella sutilísima el tiempo emergente. Son los leves rizos que deja en la quieta piel del estanque el soplo primerizo. El pensamiento es lo más fluido que hay en el hombre; por eso se deja empujar fácilmente por las más ligeras variaciones de la sensibilidad vital.

En suma: la ciencia que hoy se produce es el vaso mágico donde tenemos que mirar para obtener una vislumbre del futuro. Las modificaciones, acaso de apariencia técnica, que experimentan hoy la biología o la física, la sociología o la prehistoria, sobre todo la filosofía, son los gestos primigenios del tiempo nuevo. La materia delicadísima de la ciencia es sensible a las menores trepidaciones de la vitalidad y puede servir para registrar ahora con tenues signos lo que andando los años se verá proyectado gigantescamente sobre el escenario de la vida pública. Cuenta, pues, la anticipación del porvenir con un instrumento de precisión semejante a los aparatos sísmicos, que revelan con un leve temblor lo que a enormes distancias es una catástrofe telúrica.

Nuestra generación, si no quiere quedar a espaldas de su propio destino, tiene que orientarse en los caracteres generales de la ciencia que hoy se hace, en vez de fijarse en la política del presente, que es toda ella anacrónica y mera resonancia de una sensibilidad fene-

cida. De lo que hoy se empieza a pensar depende lo que mañana se vivirá en las plazuelas.

Fichte intentó para su tiempo una labor parecida en el famoso curso, luego publicado en tomo, sobre los *Caracteres de la época actual.* Reduciendo el empeño, yo intentaré ahora someramente describir lo que considero tema capital de la nuestra.

III

RELATIVISMO Y RACIONALISMO

LATE bajo lo dicho la suposición de que existe una íntima afinidad entre los sistemas científicos y las generaciones o épocas. ¿Quiere esto decir que la ciencia, y especialmente la filosofía, sea un conjunto de convicciones que solo valen como verdad para un determinado tiempo? Si aceptamos de esta suerte el carácter transitorio de toda verdad, quedaremos enrolados en las huestes de la doctrina «relativista», que es una de las más típicas emanaciones del siglo XIX. Mientras hablamos de escapar a esta época, no haríamos sino reincidir en ella.

Esta cuestión de la verdad, en apariencia incidental y de carácter puramente técnico, va a conducirnos en vía recta hasta la raíz misma del tema de nuestro tiempo.

Bajo el nombre «verdad» se oculta un problema sumamente dramático. La verdad, al reflejar adecuadamente lo que las cosas son, se obliga a ser una e invariable. Mas la vida humana, en su multiforme desarro-

llo, es decir, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como «verdad» la que adopta en cada caso. ¿Cómo compaginar lo uno con lo otro? ¿Cómo avecindar la verdad, que es una e invariable, dentro de la vitalidad humana, que es, por esencia, mudadiza y varía de individuo a individuo, de raza a raza, de edad a edad? Si queremos atenernos a la historia viva y perseguir sus sugestivas ondulaciones, tenemos que renunciar a la idea de que la verdad se deja captar por el hombre. Cada individuo posee sus propias convicciones, más o menos duraderas, que son «para» él la verdad. En ellas enciende su hogar íntimo, que le mantiene cálido sobre el haz de la existencia. «La» verdad, pues, no existe: no hay más que verdades relativas a la condición de cada sujeto. Tal es la doctrina «relativista».

Pero esta renuncia a la verdad, tan gentilmente hecha por el relativismo, es más difícil de lo que parece a primera vista. Se pretende con ella conquistar una fina imparcialidad ante la muchedumbre de los fenómenos históricos; mas ¿a qué costa? En primer lugar, si no existe la verdad, no puede el relativismo tomarse a sí mismo en serio. En segundo lugar, la fe en la verdad es un hecho radical de la vida humana: si la amputamos queda esta convertida en algo ilurio y absurdo. La amputación misma que ejecutamos carecerá de sentido y valor. El relativismo es, a la postre, escepticismo, y el escepticismo, justificado como objeción a toda teoría, es una teoría suicida.

Inspira, sin duda, a la tendencia relativista un noble ensayo de respetar la admirable volubilidad propia a todo lo vital. Pero es un ensayo fracasado. Como decía

Herbart, «todo buen principiante es un escéptico, pero todo escéptico es solo un principiante».

Más hondamente fluye desde el Renacimiento por los senos del alma europea la tendencia antagónica: el racionalismo. Siguiendo un procedimiento inverso, el racionalismo, para salvar la verdad, renuncia a la vida. Se encuentran ambas tendencias en la situación que el dístico popular atribuye a los dos Papas, séptimo y noveno de su nombre:

Pio, per conservar la sede, perde la fede.
Pio, per conservar la fede, perde la sede.

Siendo la verdad una, absoluta e invariable, no puede ser atribuida a nuestras personas individuales, corruptibles y mudadizas. Habrá que suponer, más allá de las diferencias que entre los hombres existen, una especie de sujeto abstracto, común al europeo y al chino, al contemporáneo de Pericles y al caballero de Luis XIV. Descartes llama a ese nuestro fondo común, exento de variaciones y peculiaridades individuales, la «razón», y Kant, «el ente racional».

Nótese bien la escisión ejecutada en nuestra persona. De un lado queda todo lo que vital y concretamente somos, nuestra realidad palpitante e histórica. De otro, ese núcleo racional que nos capacita para alcanzar la verdad, pero que, en cambio, no vive, espectro irreal que se desliza inmutable al través del tiempo, ajeno a las vicisitudes que son síntomas de la vitalidad.

Pero no se comprende por qué la razón no ha descubierto, desde luego, el universo de las verdades. ¿Cómo es que tarda tanto? ¿Cómo permite que la humanidad se entretenga milenariamente en sestear

abrazada a los más varios errores? ¿Cómo explicar la muchedumbre de opiniones y de gustos que, según las edades, las razas, los individuos, han dominado la historia? Desde el punto de vista del racionalismo, la historia, con sus incesantes peripecias, carece de sentido, y es propiamente la historia de los estorbos puestos a la razón para manifestarse. El racionalismo es antihistórico. En el sistema de Descartes, padre del moderno racionalismo, la historia no tiene acomodo o, más bien, queda situada en un lugar de castigo. «Todo lo que la razón concibe —dice en la *Meditación cuarta*— lo concibe según es debido, y no es posible que yerre. ¿Dónde, pues, nacen mis errores? Nacen simplemente de que, siendo la voluntad mucho más amplia y más extensa que el entendimiento, no la contengo en los mismos límites, sino que la extiendo también a cosas que no entiendo, a las cuales siendo de suyo indiferente, se descarría con suma facilidad y escoge lo falso como verdadero y el mal por el bien: esta es la causa de que me equivoque y peque.»

De suerte que el error es un pecado de la voluntad, no un azar, y aun tal vez un sino de la inteligencia. Si no fuera por los pecados de la voluntad, ya el primer hombre habría descubierto todas las verdades que le son asequibles; no habría habido, por tanto, variedad de opiniones, de leyes, de costumbres: en suma, no habría habido historia. Pero como la ha habido, no tenemos más remedio que atribuirla al pecado. La historia sería sustancialmente la historia de los errores humanos. No cabe actitud más antihistórica, más antivital. Historia y vida quedan lastradas con un sentido negativo y saben a crimen.

El caso de Descartes es un ejemplo excepcional de lo que antes he dicho sobre la posible previsión del porvenir. También sus contemporáneos no vieron, por lo pronto, en su obra, sino una innovación de interés puramente científico. Descartes proponía la sustitución de unas doctrinas físicas y filosóficas por otras, y se preocuparon tan solo de decidir si estas nuevas doctrinas eran ciertas o erróneas. Lo propio nos acontece hoy con las teorías de Einstein. Pero si, abandonando un momento esa preocupación y dejando en suspenso la sentencia sobre la verdad o falsedad de los pensamientos cartesianos, se los hubiese mirado simplemente como síntoma inicial de una nueva sensibilidad, como manifestación germinativa de tiempo nuevo, se habría podido descubrir en ellos la silueta del futuro.

Pues ¿cuál era, en última instancia, el pensamiento físico o filosófico de Descartes? Declarar dudosa y, por tanto, desdeñable toda idea o creencia que no hayan sido construidas por la «pura intelección». La pura intelección o razón no es otra cosa que nuestro entendimiento fundamental en el vacío, sin traba alguna, atenido a sí mismo y dirigido por sus propias normas internas. Por ejemplo, para la vista y la imaginación, un punto es la mancha más pequeña que de hecho podemos percibir. Para la pura intelección, en cambio, solo es punto lo que radical y absolutamente sea más pequeño, lo infinitamente pequeño. La pura intelección, la *raison*, solo puede moverse entre superlativos y absolutos. Cuando se pone a pensar en el punto no puede detenerse en ningún tamaño hasta llegar al extremo. Este es el modo de pensar geométrico,

el *mos geometricus* de Spinoza; la «razón pura» de Kant.

El entusiasmo de Descartes por las construcciones de la razón le llevó a ejecutar una inversión completa de la perspectiva natural al hombre. El mundo inmediato y evidente que contemplan nuestros ojos, palpan nuestras manos, atienden nuestros oídos, se compone de cualidades: colores, resistencias, sones, etc. Ese es el mundo en que el hombre había vivido y vivirá siempre. Pero la razón no es capaz de manejar las cualidades. Un color no puede ser pensado, no puede ser definido. Tiene que ser visto, y si queremos hablar de él tenemos que atenernos a él. Dicho de otra manera: el color es irracional. En cambio, el número, aun el llamado por los matemáticos «irracional», coincide con la razón. Sin más que atenerse a sí misma, puede crear ésta el universo de las cantidades mediante conceptos de agudas y claras aristas.

Con heroica audacia, Descartes decide que el verdadero mundo es el cuantitativo, el geométrico; el otro, el mundo cualitativo e inmediato, que nos rodea lleno de gracia y sugestión, queda descalificado y se le considera, en cierto modo, como ilusorio. Ciertamente que la ilusión está tan sólidamente fundada en nuestra naturaleza, que no basta reconocerla para evitarla. El mundo de los colores y los sonidos nos sigue pareciendo tan real como antes de descubrir su tramoya.

Esta paradoja cartesiana sirve de cimiento a la física moderna. En ella hemos sido educados, y hoy nos cuesta trabajo advertir su gigantesca antinaturalidad y volver a poner los términos según estaban antes de

Descartes. Pero se comprende que una inversión tan completa de la perspectiva espontánea no fue en Descartes y en las generaciones siguientes un resultado imprevisto a que súbitamente se llega en vista de ciertas pruebas. Al contrario, se comienza por desear, más o menos confusamente, que las cosas sean de una cierta manera, y luego se buscan las pruebas para demostrar que las cosas son, en efecto, como nosotros deseábamos. Con esto no quiero, en manera alguna, decir que las pruebas sean ilusorias; es, simplemente, hacer constar que no son las pruebas quienes nos busca y asaltan, sino nosotros los que vamos a buscarlas, movidos por previos afanes. Nadie creerá que Einstein fue un buen día sorprendido por la necesidad de reconocer que el mundo tiene cuatro dimensiones. Desde hace treinta años muchos hombres de alma alerta venían postulando una física de cuatro dimensiones. Einstein la buscó premeditadamente, y, como no era un deseo imposible, la ha encontrado.

La física y la filosofía de Descartes fueron la primera manifestación de un estado de espíritu nuevo, que un siglo más tarde iba a extenderse por todas las formas de la vida y dominar en el salón, en el estrado, en la plazuela. Haciendo converger los rasgos de este estado de espíritu se obtiene la sensibilidad específicamente «moderna». Suspicacia y desdén hacia todo lo espontáneo e inmediato. Entusiasmo por toda construcción racional. Al hombre cartesiano, «moderno», le será antipático el pasado, porque en él no se hicieron las cosas *more geometrico*. Así, las instituciones políticas tradicionales le parecerán torpes e

injustas. Frente a ellas cree haber descubierto un orden social definitivo, obtenido deductivamente por medio de la razón pura. Es una constitución esquemáticamente perfecta, donde se supone que los hombres son «entes racionales», y nada más. Admitido este supuesto —la «razón pura» tiene que partir siempre de supuestos, como el ajedrez—, las consecuencias son ineludibles y exactas. El edificio de conceptos políticos, así elaborado, es de una «lógica» maravillosa, es decir, de un rigor intelectual insuperable. Ahora bien, el hombre cartesiano solo tiene sensibilidad para esta virtud: la perfección intelectual pura. Para todo lo demás es sordo y ciego. Por eso, el pretérito y el presente no le merecen el menor respeto. Al contrario, desde el punto de vista racional adquieren un aspecto criminoso. Urge, pues, aniquilar el pecado vigente y proceder a la instauración del orden social definitivo. El futuro ideal construido por el intelecto puro debe suplantar al pasado y al presente. Este es el temperamento que lleva a las revoluciones. El racionalismo aplicado a la política es revolucionarismo, y, viceversa, no es revolucionaria una época si no es racionalista. No se puede ser revolucionario sino en la medida en que se es incapaz de sentir la historia, de percibir en el pasado y en el presente la otra especie de razón, que no es pura, sino vital.

La asamblea constituyente hace «solemne declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» a «fin de que los actos del poder legislativo y los del poder ejecutivo, pudiendo ser en cada instante comparados con el fin de *toda* institución política, sean más respetados, a fin de que las reclamaciones de los

ciudadanos, fundadas en adelante sobre principios simples e indiscutibles», etc., etc. Diríase que leemos un tratado de Geometría. Los hombres de 1790 no se contentaban con legislar para ellos: no solo decretaban la nulidad del pasado y del presente, sino que suprimían también la historia futura decretando cómo había de ser «toda» institución política. Hoy nos parece demasiado petulante esta actitud. Además, nos parece estrecha y ruda. El mundo se ha hecho a nuestros ojos más complejo y vasto. Empezamos a sospechar que la historia, la vida, ni puede ni «debe» ser regida por principios, como los libros matemáticos [1].

Es inconsecuente guillotinar al príncipe y sustituirle por el principio. Bajo este, no menos que con aquel, queda la vida supeditada a un régimen absoluto. Y esto es precisamente lo que no puede ser: ni el absolutismo racionalista —que salva la razón y nulifica la vida—, ni el relativismo, que salva la vida evaporando la razón.

La sensibilidad de la época que ahora comienza se caracteriza por su insumisión a ese dilema. No podemos satisfactoriamente instalarnos en ninguno de sus términos.

---

[1] Véase el Apéndice: *El ocaso de las revoluciones.*

IV

CULTURA Y VIDA

Hemos visto cómo el problema de la verdad dividía a los hombres de las generaciones anteriores a la nuestra en dos tendencias antagónicas: relativismo y racionalismo. Cada una de ellas renuncia a lo que la otra retiene. El racionalismo se queda con la verdad y abandona la vida. El relativismo prefiere la movilidad de la existencia a la quieta e inmutable verdad. Nosotros no podemos alojar nuestro espíritu en ninguna de las dos posiciones: cuando lo ensayamos, nos parece que sufrimos una mutilación. Vemos con plena claridad lo que hay de plausible en una y otra, a la par que advertimos sus complementarias insuficiencias. El hecho de que en otro tiempo pudieran los hombres mejores acomodarse plácidamente, según su temperamento, en cualquiera de ellas, indica que poseían una sensibilidad distinta a la nuestra. Somos de una época en la medida en que nos sentimos capaces de aceptar su dilema y combatir desde uno de los bordes en la trinchera que este ha tajado. Porque vivir es, en un

esencial sentido que luego nos saldrá al paso, alistamiento bajo banderas y disposición al combate. *Vivere militare est*, decía Séneca, haciendo un noble gesto de legionario. Lo que no se nos puede pedir es que tomemos partido en una lid que dentro de nosotros hallamos ya resuelta. Cada generación ha de ser lo que los hebreos llamaban *Neftali*, que quiere decir: «Yo he combatido mis combates.»

Para nosotros, la vieja discordia está resuelta desde luego; no entendemos cómo puede hablarse de una vida humana a quien se ha amputado el órgano de la verdad, ni de una verdad que para existir necesita previamente desalojar la fluencia vital.

El problema de la verdad, a que someramente he aludido, es solo un ejemplo. Lo mismo que con él acontece con la norma moral y jurídica que pretende regir nuestra voluntad, como la verdad nuestro pensamiento. El bien y la justicia, si son lo que pretenden, habrán de ser únicos. Una justicia que solo para un tiempo o una raza sea justa, aniquila su sentido. También hay un relativismo y un racionalismo en ética y en derecho. También los hay en arte y en religión. Es decir, que el problema de la verdad se generaliza a todos aquellos órdenes que resuminos en el vocablo «cultura».

Bajo este nuevo nombre, la cuestión pierde un poco de su aspecto técnico y se aproxima más a los nervios humanos. Tomémosla, pues, aquí, y procuremos plantearla con todo rigor, con todo su agudo dramatismo. El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre. Que estas últimas consistan en procesos espaciales, corpó-

reos, y aquélla no, es una diferencia nada importante para nuestro tema. Cuando el biólogo del siglo XIX se niega a considerar como fenómenos vitales los que no tienen carácter somático, parte de un prejuicio incompatible con un rigoroso positivismo. El médico que asiste al enfermo no encuentra menos inmediatamente ante sí el fenómeno del pensamiento que el de la respiración. Un juicio es una porciúncula de nuestra vida; una volición, lo mismo. Son emanaciones o momentos de un pequeño orbe centrado en sí mismo: el individuo orgánico. Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales. Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital. En mí, como individuo orgánico, encuentra, pues, mi pensamiento su causa y justificación: es un instrumento para mi vida, órgano de ella, que ella regula y gobierna [1].

Mas, por otra parte, pensar es poner ante nuestra individualidad las cosas según ellas son. El hecho de que por veces erramos no hace sino confirmar el carácter verídico del pensamiento. Llamamos error a un pensamiento fracasado, a un pensamiento que no lo es propiamente. Su misión es reflejar el mundo de las cosas, acomodarse a ellas de uno u otro modo; en

---

[1] Queda, pues, trascendido el sentido habitual de las palabras biología, individuo orgánico, etc., al perder su adscripción exclusiva a lo somático, la ciencia de la vida, el *logos* del *bíos* se convierte en un conocimiento fundamental de que todos los demás dependen, incluso la lógica, y, claro está, la física y la biología tradicional o ciencia de los *cuerpos* organizados.

suma, pensar es pensar la verdad, como digerir es asimilar los manjares. Y el error no anula la verdad del pensamiento, como la indigestión no suprime el hecho del proceso asimilatorio normal.

Tiene pues, el fenómeno del pensamiento doble haz: por un lado nace como necesidad vital del individuo y está regido por la ley de la utilidad subjetiva; por otro lado consiste precisamente en una adecuación a las cosas y le impera la ley objetiva de la verdad.

Lo propio acontece con nuestras voliciones. El acto de la voluntad se dispara del centro mismo del sujeto. Es una emanación enérgica, un ímpetu que asciende de las profundidades orgánicas. El querer, en sentido estricto, es siempre un querer hacer algo. El amor a una cosa, el mero deseo de que algo sea, intervienen, sin duda, en la preparación del acto voluntario, pero no son este mismo. Queremos propiamente cuando, además de desear que las cosas sean de una cierta manera, decidimos realizar nuestro deseo, ejecutar actos eficaces que modifiquen la realidad. En las voliciones se manifiesta preclaramente el pulso vital del individuo. Por medio de ellas satisface, corrige, amplía sus necesidades orgánicas.

Pero analícese un acto de voluntad donde aparezca claro el carácter de esta. Por ejemplo, el caso en que, después de vacilaciones y titubeos, al través de una dramática deliberación, nos decidimos, por fin, a hacer algo y reprimimos otras posibles resoluciones. Entonces notamos que nuestra decisión ha nacido de que, entre los propósitos concurrentes, uno nos ha parecido el mejor. De suerte que todo querer es constitutivamente un querer hacer lo mejor que en cada situación

puede hacerse, una aceptación de la norma objetiva del bien. Unos pensarán que esta norma objetiva de la voluntad, este bien sumo, es el servicio de Dios; otros supondrán que lo óptimo consiste en un cuidadoso egoísmo o, por el contrario, en el máximo beneficio del mayor número de semejantes. Pero, con uno u otro contenido, cuando se quiere algo, se quiere por creerlo lo mejor, y solo estamos satisfechos con nosotros mismos, solo hemos querido plenamente y sin reservas cuando nos parece habernos adaptado a una norma de la voluntad que existe independientemente de nosotros, más allá de nuestra individualidad.

Este doble carácter que hallamos en los fenómenos intelectuales y voluntarios se encuentra con pareja evidencia en el sentimiento estético o en la emoción religiosa. Es decir, que existe toda una serie de fenómenos vitales dotados de doble dinamicidad, de un extraño dualismo. Por una parte son producto espontáneo del sujeto viviente y tienen su causa y su régimen dentro del individuo orgánico; por otra, llevan en sí mismos la necesidad de someterse a un régimen o ley objetivos. Y ambas instancias —nótese bien— se necesitan mutuamente. No puedo pensar con utilidad para mis fines biológicos si no pienso la verdad. Un pensamiento que normalmente nos presentase un mundo divergente del verdadero nos llevaría a constantes errores prácticos, y, en consecuencia, la vida humana habría desaparecido. En la función intelectual, pues, no logro acomodarme a mí, serme útil, si no me acomodo a lo que no soy yo, a las cosas en torno mío, al mundo transorgánico, a lo que trasciende de mí. Pero también viceversa: la verdad no existe si no la piensa

el sujeto, si no nace en nuestro ser orgánico el acto mental con su faceta ineludible de convicción íntima. Para ser verdadero el pensamiento necesita coincidir con las cosas, con lo trascendente de mí; mas, al propio tiempo, para que ese pensamiento exista, tengo yo que pensarlo, tengo que adherir a su verdad, alojarlo íntimamente en mi vida, hacerlo inmanente al pequeño orbe biológico que yo soy.

Simmel, que ha visto en este problema con mayor agudeza que nadie, insiste muy justamente en ese carácter extraño del fenómeno vital humano. La vida del hombre —o conjunto de fenómenos que integran el individuo orgánico— tiene una dimensión trascendente en que, por decirlo así, sale de sí misma y participa de algo que no es ella, que está más allá de ella. El pensamiento, la voluntad, el sentimiento estético, la emoción religiosa constituyen esa dimensión. No se trata de que nosotros, al analizar, por ejemplo, el fenómeno intelectual, aceptemos la existencia de verdad que él pretende contener. Aunque nosotros como filósofos no la considerásemos justificada, el fenómeno del pensamiento lleva en sí, queramos o no, esa pretensión; más aún, no consiste en otra cosa que en esa pretensión. Y cuando el relativista se niega a admitir que el ser viviente pueda pensar la verdad, está él, como ser viviente, convencido de que es verdad esta su negación.

Aparte, pues, de toda teoría, reduciéndonos a los puros hechos, ateniéndonos al más rigoroso positivismo —que los positivistas titulares no ejercitan nunca—, la vida humana se presenta como el fenómeno de que ciertas actividades inmanentes al organismo

trascienden de él. La vida, decía Simmel, consiste precisamente en ser más que vida; en ella, lo inmanente es un trascender más allá de sí misma.

Ahora podemos dar su exacta significación al vocablo «cultura». Esas funciones vitales —por tanto, hechos subjetivos, intraorgánicos— que cumplen leyes subjetivas que en sí mismas llevan la condición de amoldarse a un régimen transvital, son la cultura. No se deje, pues, un vago contenido a este término. La cultura consiste en ciertas actividades biológicas, ni más ni menos biológicas que digestión o locomoción. Se ha hablado mucho en el siglo XIX de la cultura como «vida espiritual» —sobre todo en Alemania. Las reflexiones que estamos haciendo nos permiten, afortunadamente, dar un sentido preciso a esa «vida espiritual», expresión mágica que los santones modernos pronuncian entre gesticulaciones de arrobo extático. Vida espiritual no es otra cosa que ese repertorio de funciones vitales cuyos productos o resultados tienen una consistencia transvital. Por ejemplo: entre los varios modos de comportarnos con el prójimo, nuestro sentimiento destaca uno donde encuentra la peculiar calidad llamada «justicia». Esta capacidad de sentir, de pensar la justicia y de preferir lo justo a lo injusto, es, por lo pronto, una facultad de que el organismo está dotado para subvenir a su propia e interna conveniencia. Si el sentimiento de la justicia fuera pernicioso al ser viviente, o, cuando menos, superfluo, habría significado tal carga biológica que la especie humana hubiera sucumbido. Nace, pues, la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva; la sensibilidad jurídica, orgánicamente, no tiene, por lo pronto, más ni menos

valor que la secreción pancreática. Sin embargo, esa justicia, una vez que ha sido segregada por el sentimiento, adquiere un valor independiente. Va en la idea misma de lo justo inclusa la exigencia de que debe ser. Lo justo debe ser cumplido, aunque no le convenga a la vida. Justicia, verdad, rectitud moral, belleza, son cosas que valen por sí mismas, y no solo en la medida en que son útiles a la vida. Consecuentemente, las funciones vitales en que esas cosas se producen, además de su valor de utilidad biológica, tienen un valor por sí. En cambio, el páncreas no tiene más importancia que la proveniente de su utilidad orgánica, y la secreción de tal sustancia es una función que acaba dentro de la vida misma. Aquel valer por sí de la justicia y la verdad, esa suficiencia plenaria que nos hace preferirlas a la vida misma que las produce, es la cualidad que denominamos espiritualidad. En la ideología moderna, «espíritu» no significa algo así como «alma». Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que poseen unas cosas y otras no. Esta cualidad consiste en tener un sentido, un valor propio. Los griegos llamarían a la espiritualidad de los modernos *nus*, pero no *psique* —alma—. Pues bien, el sentimiento de lo justo, el conocimiento o pensar la verdad, la creación y goce artísticos tienen sentido por sí, valen para sí mismos, aunque se abstraigan de su utilidad para el ser viviente que ejercita tales funciones. Son, pues, vida espiritual o cultura. Las secreciones, la locomoción, la digestión, por el contrario, son vida infraespiritual, vida puramente biológica, sin ningún sentido ni valor fuera del organismo. A fin de entendernos, llamaremos a los fenómenos

vitales, en cuanto no trascienden de lo biológico, «vida espontánea» [1].

No creo que el más escrupuloso beato de la cultura y de la «espiritualidad» eche de menos privilegio alguno en la anterior definición de estos términos. Solo que yo he cuidado de subrayar en ellos una faceta que el «culturalista» procura hipócritamente borrar y dejar como en olvido. En efecto, cuando se oye hablar de «cultura», de «vida espiritual», no parece sino que se trata de otra vida distinta e incomunicante con la pobre y desdeñada vida «espontánea». Cualquiera diría que el pensamiento, el éxtasis religioso, el heroísmo moral pueden existir sin la humilde secreción pancreática, sin la circulación de la sangre y el sistema nervioso. El culturalismo se embarca en el adjetivo «espiritual» y corta las amarras con el sustantivo «vida» *sensu stricto*, olvidando que el adjetivo no es más que una especificación del sustantivo y que sin este no hay aquel. Tal es el error fundamental del racionalismo en todas sus formas. Esa *raison* que pretende no ser una función vital entre las demás y no someterse a la misma regulación orgánica que estas, no existe; es una torpe abstracción y puramente ficticia.

No hay cultura sin vida, no hay espiritualidad sin vitalidad, en el sentido más *terre à terre* que se quiera dar a esta palabra. Lo espiritual no es menos vida ni más vida que lo no espiritual.

---

[1] Por tanto —y esta advertencia es capital—, las actividades espirituales son también primariamente vida espontánea. El concepto puro de la ciencia nace como una emanación espontánea del sujeto, lo mismo que la lágrima.

V

EL DOBLE IMPERATIVO

Lo que ocurre es que el *fenómeno vital humano* tiene dos caras —la biológica y la espiritual— y está sometido, por tanto, a dos poderes distintos que actúan sobre él como dos polos de atracción antagónica. Así, la actividad intelectual gravita, de una parte, hacia el centro de la necesidad biológica; de otra, es requerida, imperada por el principio ultravital de las leyes lógicas. Parejamente, lo estético es, de un lado, deleite subjetivo; de otro, belleza. La belleza del cuadro no consiste en el hecho —indiferente para el cuadro— de que nos cause placer, sino que, al revés, nos parece un cuadro bello cuando sentimos que de él desciende suavemente sobre nosotros la exigencia de que nos complazcamos.

La nota esencial de la nueva sensibilidad es precisamente la decisión de no olvidar nunca, y en ningún orden, que las funciones espirituales o de cultura son también, y a la vez que eso, funciones biológicas. Por tanto, que la cultura no puede ser regida exclusivamente por sus leyes objetivas o transvitales, sino que, a la vez,

está sometida a las leyes de la vida. Nos gobiernan dos imperativos contrapuestos. El hombre, ser viviente, debe ser bueno —ordena uno de ellos, el imperativo cultural. Lo bueno tiene que ser humano, vivido: por tanto, compatible con la vida y necesario a ella —dice otro imperativo, el vital. Dando a ambos una expresión más genérica, llegaremos a este doble mandamiento: la vida debe ser culta, pero la cultura tiene que ser vital.

Se trata, pues, de dos instancias que mutuamente se regulan y corrigen. Cualquier desequilibrio en favor de una o de otra trae consigo irremediablemente una degeneración. La vida inculta es barbarie; la cultura desvitalizada es bizantinismo.

Hay un pensar esquemático, formalista, sin anuencia vital ni directa intuición: un *utopismo cultural.* Se cae en él siempre que se reciben sin previa revisión ciertos principios intelectuales, morales, políticos, estéticos o religiosos, y dándolos desde luego por buenos se insiste en aceptar sus consecuencias. Nuestro tiempo padece gravemente de esta morbosa conducta. Las generaciones inventoras del positivismo y del racionalismo se plantearon con toda amplitud, como cosa de importancia vital para ellas, las cuestiones que esos sistemas agitan, y de esta enérgica colaboración íntima extrajeron sus principios de cultura. Del mismo modo, las ideas liberales y democráticas nacieron al vivo contacto con los problemas radicales de la sociedad. Hoy casi nadie obra así. La fauna característica del presente es el naturalista que jura por el positivismo, sin haberse tomado jamás el trabajo de replantearse el tema que aquel formula; es el demócrata que no se ha

puesto nunca en cuestión la verdad del dogma democrático. De donde resulta la burlesca contradicción de que la cultura europea actual, al tiempo que pretende ser la única racional, la única fundada en razones, no es ya vivida, sentida por su racionalidad, sino que se la adopta místicamente. El personaje de Pío Baroja que cree en la democracia como cree en la Virgen del Pilar es, junto con su precursor el farmacéutico Homais, representante titular de la actualidad. El aparente predominio que han adquirido en el continente las fuerzas retrógradas no procede de que aporten principios superiores a los de sus contrarios, sino de que, al menos, se hallan libres de esa esencial contradicción y constitutiva hipocresía. El tradicionalista está de acuerdo consigo mismo. Cree en cosas místicas por motivos místicos. En todo momento puede aceptar el combate sin hallar dentro de sí vacilaciones ni reservas. En cambio, si alguien cree en el racionalismo como se cree en la Virgen del Pilar, quiere decirse que ha dejado, en su fondo orgánico, de creer en el racionalismo. Por inercia mental, por hábito, por superstición —en definitiva, por tradicionalismo—, sigue adhiriendo a las viejas tesis racionales, que exentas ya de la razón creadora se han anquilosado, hieratizado, bizantinizado. Los racionalistas de la hora presente perciben de una manera más o menos confusa que ya no tienen razón. Y no tanto porque les falte frente a sus adversarios como porque la han perdido dentro de sí mismos. Las doctrinas de libertad y democracia que defienden les parecen a ellos mismos insuficientes, y no encajan con la debida exactitud en su sensibilidad. Este dualismo interno les quita la elasticidad necesaria para el combate

y entran desde luego en la refriega medio derrotados por sí mismos.

En estas situaciones de extrema anomalía se hace patente la necesidad de completar los imperativos objetivos con los subjetivos. No basta, por ejemplo, que una idea científica o política parezca por razones geométricas verdadera para que debamos sustentarla. Es preciso que, además, suscite en nosotros una fe plenaria y sin reserva alguna. Cuando esto no ocurra, nuestro deber es distanciarnos de aquella y modificarla cuanto sea necesario para que ajuste rigorosamente con nuestra orgánica exigencia. Una moral geométricamente perfecta, pero que nos deja fríos, que no nos incita a la acción, es subjetivamente inmoral. El ideal ético no puede contentarse con ser él correctísimo: es preciso que acierte a excitar nuestra impetuosidad. Del mismo modo, es funesto que nos acostumbremos a reconocer como ejemplos de suma belleza obras de arte —por ejemplo, las clásicas—, que acaso son objetivamente muy valiosas, pero que no nos causan deleite.

Nuestras actividades necesitan, en consecuencia, ser regidas por una doble serie de imperativos, que podrían recibir los títulos siguientes:

	IMPERATIVO	
	CULTURAL	VITAL
Sentimiento.....	Verdad.....	Sinceridad.
Voluntad.....	Bondad.....	Impetuosidad.
Pensamiento.....	Belleza.....	Deleite.

Durante la Edad, con mal acuerdo llamada «Moderna», que se inicia en el Renacimiento y prosigue

hasta nuestros días, ha dominado con creciente exclusivismo la tendencia unilateralmente culturalista. Pero esta unilateralidad trae consigo una grave consecuencia. Si nos preocupamos tan solo de ajustar nuestras convicciones a lo que la razón declara como verdad, corremos el riesgo de creer que creemos, de que nuestra convicción sea fingida por nuestro buen deseo. Con lo cual acontecerá que la cultura no se realiza en nosotros y queda como una superficie de ficción sobre la vida efectiva. En varia medida, pero con morbosa exacerbación durante el último siglo, este ha sido el fenómeno característico de la historia europea moderna. Se creía que se creía en la cultura; pero, en rigor, se trataba de una gigantesca ficción colectiva de que el individuo no se daba cuenta porque era fraguada en las bases mismas de su conciencia. Por un lado iban los principios, las frases y los gestos —a veces heroicos—; por otro, la realidad de la existencia, la vida de cada día y cada hora [1]. El *cant* inglés, esa escandalosa dualidad entre lo que se cree hacer y lo que se hace en efecto, no es, como se ha sostenido, específicamente inglés, sino general a toda Europa. El oriental, habituado a no separar la cultura de la vida por haber exigido siempre a aquella que sea vital, ve en la conducta de Occidente una radical, omnímoda hipocresía, y no puede reprimir al contacto con lo europeo un sentimiento de desprecio.

No se habría llegado a tal disociación entre las normas y su permanente cumplimiento, si junto al imperativo de objetividad se nos hubiese predicado

[1] Véase «Fraseología y sinceridad», en *El espectador*, tomo V, 1926. [Publicado en esta colección.]

el de lealtad con nosotros mismos, que resume la serie de los imperativos vitales. Es menester que en todo momento estemos en claro sobre si, en efecto, creemos lo que presumimos creer; si, en efecto, el ideal ético que «oficialmente» aceptamos interesa e incita las energías profundas de nuestra personalidad. Con esta continua *mise au point* de nuestra situación íntima habríamos ejecutado automáticamente una selección en la cultura y hubiéranse eliminado todas aquellas formas de ella que son incompatibles con la vida, que son utópicas y conducen a la hipocresía. Por otra parte, la cultura no habría ido quedando cada vez más distante de la vitalidad que la engendra y, en su espectral lejanía, condenada al anquilosamiento. Así, en una de esas fases del drama histórico, en que el hombre necesita para salvarse de circunstancias catastróficas todos sus arrestos vitales, y muy especialmente los que son nutridos y excitados por la fe en los valores trascendentales —esto es, en la cultura—, en una hora como la que está atravesando Europa, todo ha fallado. Y, sin embargo, coyunturas como la presente son la prueba experimental de las culturas. Ya que no la propia discreción, los hechos brutalmente han impuesto a los europeos de pronto la obligación de ser leales consigo mismos, de decidir si creían de manera auténtica en lo que creían. Y han descubierto que no. A este descubrimiento han llamado «fracaso de la cultura». Claro es que no hay tal: lo que había fracasado mucho antes era la lealtad de los europeos consigo mismos; lo que había fracasado es su vitalidad.

La cultura nace del fondo viviente del sujeto y es, como he dicho con deliberada reiteración, vida *sensu*

stricto, espontaneidad, «subjetividad». Poco a poco la ciencia, la ética, el arte, la fe religiosa, la norma jurídica se van desprendiendo del sujeto y adquiriendo consistencia propia, valor independiente, prestigio, autoridad. Llega un momento en que la vida misma que crea todo eso se inclina ante ello, se rinde ante su obra y se pone a su servicio. La cultura se ha objetivado, se ha contrapuesto a la subjetividad que la engendró. Ob-jeto, *ob-jectum*, *Gegenstand* significan eso: lo contra-puesto, lo que por sí mismo se afirma y opone al sujeto como su ley, su regla, su gobierno. En este punto celebra la cultura su sazón mejor. Pero esa contraposición a la vida, esa su distancia al sujeto tiene que mantenerse dentro de ciertos límites. La cultura solo pervive mientras sigue recibiendo constante flujo vital de los sujetos. Cuando esta transfusión se interrumpe, y la cultura se aleja, no tarda en secarse y hieratizarse. Tiene, pues, la cultura una hora de nacimiento —su hora lírica— y tiene una hora de anquilosamiento —su hora hierática. Hay una cultura germinal y una cultura ya hecha [1]. En las épocas de reforma, como la nuestra, es preciso desconfiar de la cultura ya hecha y fomentar la cultura emergente —o, lo que es lo mismo, quedan en suspenso los imperativos culturales, y cobran inminencia los vitales. Contra cultura, lealtad, espontaneidad, vitalidad.

---

[1] Es interesante asistir históricamente a este proceso y ver cómo lo que luego va a ser un principio puro de derecho empieza por ser un uso mágico o una decantación legendaria, o el apetito particular de un grupo, o una conveniencia puramente material. Y lo mismo acontece con la ciencia, la moral o el arte. Habría que hacer una genealogía de la cultura.

VI

LAS DOS IRONÍAS, O SÓCRATES Y DON JUAN

Nunca han faltado a la vida humana sus dos dimensiones: cultura y espontaneidad; pero solo en Europa han llegado a plena diferenciación, disociándose hasta el punto de constituir dos polos antagónicos. En la India o en la China, ni la ciencia ni la moral han logrado nunca erigirse en poderes independientes de la vida espontánea y ejercer como tales su imperio sobre esta. El pensamiento del oriental, más o menos certero y profundo, no se ha desprendido jamás del sujeto para conquistar esa clara existencia objetiva que tiene, por ejemplo, una ley física ante la conciencia del europeo. Caben puntos de vista desde los cuales parezca la vida de Oriente más perfecta que la occidental; pero su cultura es evidentemente menos cultura que la nuestra, realiza menos radicalmente el sentido que damos a este término. La gloria y, tal vez, la tragedia de Europa estriban, por el contrario, en haber llevado esa dimensión trascendente de la vida

a sus postreras consecuencias. La sabiduría y la moral orientales no han perdido nunca su carácter tradicionalista. El chino es incapaz de formarse una idea del mundo fundándose solo en la razón, en la verdad de esa idea. Para prestarle su adhesión, para convencerse, necesita verla autorizada por un pasado inmemorial; es decir, que ha de encontrar su fundamento en los hábitos mentales que la raza ha depositado en su organismo. Lo que se es por tradición no se es por cultura. El tradicionalismo no es más que una forma de la espontaneidad. Los hombres de 1789 hicieron saltar todo el pasado fundándose para su formidable eversión en la razón pura; en cambio, para hacer la última revolución china fue preciso predicarla, mostrando que era recomendada por los más auténticos dogmas de Confucio.

Toda la gracia y el dolor de la historia europea provienen, acaso, de la extrema disyunción y antítesis a que se han llevado ambos términos. La cultura, la razón ha sido purificada hasta el límite último, hasta romper casi su comunicación con la vida espontánea, la cual, por su parte, quedaba también exenta, brava y como en estado primigenio. En esta superlativa tensión se ha originado el incomparable dinamismo, la inagotable peripecia y la permanente vibración de nuestra historia continental. En la historia del Asia nos parece siempre que asistimos al proceso vegetativo de una planta, de un ser inerte, sin resorte suficiente para combatir contra el Destino. Este resorte vigoroso se dispara constantemente a lo largo de la evolución occidental, y es debido al desnivel entre los dos polos de la vida. Por eso, nada esclarece mejor el

proceso histórico de Europa como fijar las distintas etapas de la relación entre cultura y espontaneidad.

Porque no debe olvidarse que la cultura, la razón, no han existido desde siempre en la tierra. Hubo un momento, de cronología perfectamente determinada, en que se descubre el polo objetivo de la vida: la razón. Puede decirse que en ese día nace Europa como tal. Hasta entonces, la existencia en nuestro continente se confundía con la que había sido en Asia o en Egipto. Pero un día, en las plazuelas de Atenas, Sócrates descubre la razón...

No creo que pueda hablar discretamente sobre los deberes del hombre actual quien no se haya hecho bien cargo de lo que significa ese descubrimiento socrático. En él está encerrada la clave de la historia europea, sin la cual nuestro pasado y nuestro presente son un jeroglífico ininteligible.

Antes de Sócrates se había razonado; en rigor, se llevaban dos siglos razonando dentro del orbe helénico. Para descubrir una cosa es, claro está, menester que esta cosa exista de antemano. Parménides y Heráclito habían razonado, pero no lo sabían. Sócrates es el primero en darse cuenta de que la razón es un nuevo universo, más perfecto y superior al que espontáneamente hallamos en torno nuestro. Las cosas visibles y tangibles varían sin cesar, aparecen y se consumen, se transforman las unas en las otras: lo blanco se ennegrece, el agua se evapora, el hombre sucumbe; lo que es mayor en comparación con una cosa resulta menor en comparación con otra. Lo propio acontece con el mundo interior de los hombres: los deseos y afanes se cambian y se contradicen; el dolor, al menguar,

se hace placer; el placer al reiterarse, fastidia o duele. Ni lo que nos rodea ni lo que somos por dentro nos ofrece punto seguro donde asentar nuestra mente. En cambio, los conceptos puros, los *logoi*, constituyen una clase de seres inmutables, perfectos, exactos. La idea de blancura no contiene sino blancor; el movimiento no se convierte jamás en quietud; el uno es invariablemente uno, como el dos es siempre dos. Estos conceptos entran en relación unos con otros sin turbarse jamás ni padecer vacilaciones: la grandeza repele inexorablemente a la pequeñez; en cambio, la justicia se abraza a la unidad. La justicia, en efecto, es siempre una y la misma.

Debió ser una emoción sin par la que gozaron estos hombres que, por vez primera, vieron ante su mente erguirse los perfiles rigorosos de las ideas, de las «razones». Por muy impenetrables que dos cuerpos sean, lo son mucho más dos conceptos. La identidad, por ejemplo, ofrece una absoluta resistencia a confundirse con la Diferencia. El hombre virtuoso es siempre, a la vez, más o menos vicioso; pero la Vitud está exenta de Vicio. Los conceptos puros son, pues, más claros, más inequívocos, más resistentes que las cosas de nuestro contorno vital, y se comportan según leyes exactas e invariables.

El entusiasmo que la súbita revelación de este mundo ejemplar produjo en las generaciones socráticas llega estremecido hasta nosotros en los diálogos de Platón. No cabía duda: se había descubierto la verdadera realidad, en confrontación con la cual la otra, la que la vida espontánea nos ofrece, queda automáticamente descalificada. Tal experiencia imponía a Sócrates y a su época una actitud muy clara, según la cual la misión

del hombre consiste en sustituir lo espontáneo con lo racional. Así, en el orden intelectual, debe el individuo reprimir sus convicciones espontáneas, que son solo opinión —*doxa*—, y adoptar en vez de ellas los pensamientos de la razón pura, que son el verdadero «saber» —*episteme*—. Parejamente, en la conducta práctica, tendrá que negar y suspender todos sus deseos y propensiones nativos para seguir dócilmente los mandatos racionales.

El tema del tiempo de Sócrates consistía, pues, en el intento de desalojar la vida espontánea para suplantarla con la pura razón. Ahora bien, esta empresa trae consigo una dualidad en nuestra existencia, porque la espontaneidad no puede ser anulada: solo cabe detenerla conforme va produciéndose, frenarla y cubrirla con esa vida segunda, de mecanismo reflexivo, que es la racionalidad. A pesar de Copérnico, seguimos viendo al sol ponerse por Occidente; pero esta evidencia espontánea de nuestra visión queda como en suspenso y sin consecuencias. Sobre ella tendremos la convicción reflexiva que nos proporciona la razón pura astronómica. El socratismo o racionalismo engendra, por lo tanto, una vida doble, en la cual lo que no somos espontáneamente —la razón pura— viene a sustituir a lo que verdaderamente somos, la espontaneidad. Tal es el sentido de la ironía socrática. Porque irónico es todo acto en que suplantamos un movimiento primario con otro secundario, y, en lugar de decir lo que pensamos, fingimos pensar lo que decimos.

El racionalismo es un gigantesco ensayo de ironizar la vida espontánea mirándola desde el punto de vista de la razón pura.

¿Hasta qué extremo es esto posible? ¿Puede la razón bastarse a sí misma? ¿Puede desalojar todo el resto de la vida que es irracional y seguir viviendo por sí sola? A esta pregunta no se podía responder, desde luego; era menester ejecutar el gran ensayo. Se acaban de descubrir las costas de la razón, pero aún no se conocía su extensión ni su continente. Hacían falta siglos y siglos de fanática exploración racionalista. Cada nuevo descubrimiento de puras ideas aumentaba la fe en las posibilidades ilimitadas de aquel mundo emergente. Las últimas centurias de Grecia inician la inmensa labor. Apenas se aquieta sobre el Occidente la invasión germánica, prende la chispa racionalista de Sócrates en las almas germinantes de Francia, Italia, Inglaterra, Alemania, España. Pocas centurias después, entre el Renacimiento y 1700, se construyen los grandes sistemas racionalistas. En ellos la razón pura abarca vastísimos territorios. Pudieron un momento los hombres hacerse la ilusión de que la esperanza de Sócrates iba a cumplirse y la vida toda acabaría por someterse a principios de puro intelecto.

Mas, conforme se iba tomando posesión del universo de lo racional, y, sobre todo, al día siguiente de aquellas triunfales sistematizaciones —Descartes, Spinoza, Leibniz—, se advertía, con nueva sorpresa, que el territorio era limitado. Desde 1700 comienza el propio racionalismo a descubrir, no nuevas razones, sino los límites de la razón, sus confines con el ámbito infinito de lo irracional. Es el siglo de la filosofía crítica, que va a salpicar con su magnífico oleaje la centuria última, para lograr en nuestros días una definitiva demarcación de fronteras.

Hoy vemos claramente que, aunque fecundo, fue un error el de Sócrates y los siglos posteriores. La razón pura no puede suplantar a la vida: la cultura del intelecto abstracto no es, frente a la espontánea, otra vida que se baste a sí misma y pueda desalojar a aquella. *Es tan solo una breve isla flotando sobre el mar de la vitalidad primaria.* Lejos de poder sustituir a esta, tiene que apoyarse en ella, nutrirse de ella, como cada uno de los miembros vive del organismo entero.

Es este el estadio de la evolución europea que coincide con nuestra generación. Los términos del problema, luego de recorrer un largo ciclo, aparecen colocados en una posición estrictamente inversa de la que presentaron ante el espíritu de Sócrates. Nuestro tiempo ha hecho un descubrimiento opuesto al suyo: él sorprendió la línea en que comienza el poder de la razón; a nosotros se nos ha hecho ver, en cambio, la línea en que termina. Nuestra misión es, pues, contraria a la suya. Al través de la racionalidad hemos vuelto a descubrir la espontaneidad.

Esto no significa una vuelta a la ingenuidad primigenia semejante a la que Rousseau pretendía. La razón, la cultura *more geometrico*, es una adquisición eterna. Pero es preciso corregir el misticismo socrático, racionalista, culturalista, que ignora los límites de aquella o no deduce fielmente las consecuencias de esa limitación. *La razón es solo una forma y función de la vida.* La cultura es un instrumento biológico y nada más. Situada frente y contra la vida, representa una subversión de la parte contra el todo. Urge reducirla a su puesto y oficio.

El tema de nuestro tiempo consiste en someter la razón

a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo. Dentro de pocos años parecerá absurdo que se haya exigido a la vida ponerse al servicio de la cultura. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que es la cultura, la razón, el arte, la ética quienes han de servir a la vida.

Nuestra actitud contiene, pues, una nueva ironía, de signo inverso a la socrática. Mientras Sócrates desconfiaba de lo espontáneo y lo miraba al través de las normas racionales, el hombre del presente desconfía de la razón y la juzga al través de la espontaneidad. No niega la razón, pero reprime y burla sus pretensiones de soberanía. A los hombres del antiguo estilo tal vez les parezca que es esto una falta de respeto. Es posible, pero inevitable. Ha llegado irremisiblemente la hora en que la vida va a presentar sus exigencias a la cultura. «Todo lo que hoy llamamos cultura, educación, civilización, tendrá que comparecer un día ante el juez infalible Dionysos», decía proféticamente Nietzsche en una de sus obras primerizas.

Tal es la ironía irrespetuosa de Don Juan, figura equívoca que nuestro tiempo va afinando, puliendo, hasta dotarla de un sentido preciso. Don Juan se revuelve contra la moral, porque la moral se había antes sublevado contra la vida. Solo cuando exista una ética que cuente, como su norma primera, la plenitud vital, podrá Don Juan someterse. Pero eso significa una nueva cultura: la cultura biológica. *La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital.*

VII

LAS VALORACIONES DE LA VIDA

¿Era esto la vida? ¡Bueno, venga otra vez!
NIETZSCHE.

CUANDO se dice que el tema propio de nuestro tiempo y la misión de las actuales generaciones consiste en hacer un enérgico ensayo para ordenar el mundo desde el punto de vista de la vida, existe el grave riesgo de no ser bien entendido. Porque se supone que ese ensayo ha sido hecho muchas veces; más aún: que el punto de vista vital es el nativo y primario en el hombre. El salvaje, el hombre anterior a la cultura, ¿qué hace sino eso?

Y, sin embargo, no hay tal. El salvaje no ordena el universo —tanto exterior como interior—, desde el punto de vista de la vida. Tomar un punto de vista implica la adopción de una actitud contemplativa, teorética, racional. En vez de punto de vista podíamos decir principio. Ahora bien: no hay nada más opuesto a la espontaneidad biológica, al mero vivir la vida,

que buscar un principio para derivar de él nuestros pensamientos y nuestros actos. La elección de un punto de vista es el acto inicial de la cultura. Por consiguiente, el imperativo de vitalismo que se eleva sobre el destino de los hombres nuevos no tiene nada que ver con el retorno a un estilo primitivo de existencia.

Se trata de un nuevo sesgo de la cultura. *Se trata de consagrar la vida, que hasta ahora era solo un hecho nudo y como un azar del cosmos, haciendo de ella un principio y un derecho.* Parecerá sorprendente apenas se repare en ello; mas es el caso que la vida ha elevado al rango de principio las más diversas entidades, pero no ha ensayado nunca hacer de sí misma un principio. Se ha vivido para la religión, para la ciencia, para la moral, para la economía; hasta se ha vivido para servir al fantasma del arte o del placer; lo único que no se ha intentado es vivir deliberadamente para la vida. Por fortuna, esto se ha hecho, más o menos, siempre, pero indeliberadamente; tan pronto como el hombre se daba cuenta de que lo estaba haciendo, se avergonzaba y sentía un extraño remordimiento.

Es demasiado sorprendente este fenómeno de la historia humana para que no merezca alguna meditación.

La razón por la cual elevamos a la dignidad de principio una entidad cualquiera, es que hemos descubierto en ella un valor superior. Porque nos parece que vale más que las otras cosas la preferimos y hacemos que estas le queden subordinadas. Junto a los elementos reales que componen lo que un objeto es, posee este una serie de elementos irreales que constituyen lo que ese objeto vale. Lienzo, líneas, colores, formas son los ingredientes reales de un cuadro: belleza, armonía,

gracia, sencillez son los valores de ese cuadro. Una cosa no es, pues, un valor, sino que tiene valores, es valiosa. Y esos valores que en las cosas residen son cualidades de tipo irreal. Se ven las líneas del cuadro, pero no su belleza: la belleza se «siente», se estima. El estimar es a los valores lo que el ver a los colores y el oír a los sonidos.

Cada objeto goza, por tanto, de una especie de doble existencia. Por una parte es una estructura de cualidades reales que podemos percibir; por otra es una estructura de valores que solo se presentan a nuestra capacidad de estimar. Y lo mismo que hay una experiencia progresiva de las propiedades de las cosas —hoy descubrimos en ellas facetas, detalles que ayer no habíamos visto—, hay también una experiencia de valores, un descubrimiento sucesivo de ellos, una mayor fineza en su estimación. Estas dos experiencias —la sensible y la estimativa— avanzan independientemente una de otra. A veces nos es perfectamente conocida una cosa en sus elementos reales, y, sin embargo, somos ciegos para sus valores. Pendiendo de las paredes, en estrados, iglesias y galerías, han permanecido durante más de dos siglos los cuadros del Greco. Sin embargo, hasta la segunda mitad de la centuria pasada no fueron descubiertos sus valores específicos. En lo que antes parecían defectos se revelaron de pronto altísimas calidades estéticas. La facultad estimativa —que nos hace «ver» los valores— es, pues, completamente distinta de la perspicacia sensible o intelectual. Y hay genios del estimar, como los hay del pensamiento. Cuando Jesús, soportando dócilmente una bofetada, descubre la humildad, enriquece con un nuevo valor

la experiencia de nuestras estimaciones. Del mismo modo, hasta Manet nadie había reparado en el encanto que posee la trivial circunstancia de que las cosas vivan envueltas en la vaga luminosidad del aire. Con la belleza del *plein-air* quedó definitivamente aumentado el repertorio de los valores estéticos.

Si se analiza un poco más la naturaleza de los valores, se encontrará que gozan de ciertos caracteres ajenos a las cualidades reales. Así, es esencial a todo valor ser positivo o negativo: no hay término medio. La justicia es un valor positivo: una misma cosa es advertirlo y estimarlo. La injusticia, en cambio, es también un valor, pero negativo; nuestra percepción de él consiste en desestimarlo. Pero, además, todo valor positivo es siempre superior, equivalente o inferior a otros valores. Cuando tenemos la clara intuición de dos cualesquiera notamos que el uno se eleva sobre el otro, se sobrepone a él, quedando ambos situados en diferente rango. La elegancia de un traje se impone a nuestra estimación, porque es un valor positivo; pero si la confrontamos con la honradez de un carácter vemos que sin perder aquella su calidad de estimable se supedita a esta. La honradez vale más que la elegancia, es un valor superior a esta. Por esta razón estimamos ambos, pero preferimos a aquel. Esta extraña actividad de nuestro espíritu que llamamos «preferir» nos revela que los valores constituyen una rigorosa jerarquía de rangos fijos e inmutables. Podremos en cada caso equivocar nuestra preferencia, anteponiendo lo inferior a lo superior, lo mismo que nos ocurre equivocarnos en las cuentas sin que ello anule la verdad rigorosa de los números. Cuando se hace constitutivo en una persona,

en una época, en un pueblo, cierto error de las preferencias y llega a serle habitual anteponer lo inferior a lo superior, subvirtiendo los rasgos objetivos de los valores, se trata de una perversión, de una enfermedad estimativa.

Eran inevitables estas breves noticias sobre el mundo de los valores para hacer inteligible el hecho de que hasta el presente la vida no haya sido consagrada como principio capaz de ordenar en torno suyo las demás cosas del universo. Ahora se hace posible entrever de dónde puede venir una explicación al sorprendente caso. ¿Será, tal vez, que no habían sido descubiertos los valores específicamente vitales? ¿Y no habrá alguna razón que haya motivado el retraso de este descubrimiento?

Es sobremanera instructivo dirigir una ojeada, aunque sea muy somera, a las distintas valoraciones que se han hecho de la vida. Basta para nuestro urgente menester fijarnos en algunas cimas del proceso histórico.

La vida asiática culmina en el budismo: es este la forma clásica, la fruta madura del árbol de Oriente. Con la claridad, sencillez y plenitud propias a todo clasicismo, expresa en él el alma asiática sus radicales tendencias. ¿Y qué es la vida para el Buda?

Con penetrante mirada sorprende Gautama la esencia del proceso vital y lo define como una sed —*trsna*—. La vida es sed, es ansia, afán, deseo. No es lograr, porque lo logrado se convierte automáticamente en punto de arranque para un nuevo deseo. Mirada así la existencia, torrente de sed insaciable, aparece como un puro mal y tiene solo un valor absolutamente negativo. La única actitud razonable ante ella es ne-

garla. Si Buda no hubiese creído en la doctrina tradicional de las reencarnaciones, su único dogma hubiese sido el suicidio Pero la muerte no anula la vida: el, sujeto personal transmigra a existencias sucesivas prisionero de la rueda eterna que gira loca, impulsada por la sed cósmica. ¿Cómo salvarse de la vida, cómo burlar la cadena sin fin de los renacimientos? Esto es lo único que debe preocupar, lo único que en la vida puede tener valor: la huida, la fuga de la existencia, la aniquilación. El sumo bien, el valor supremo que Oriente opone al sumo mal del vivir es precisamente el no vivir, el puro no ser del sujeto

Nótese cómo la sensibilidad del asiático es en su raíz última de signo inversos a la europea. Mientras esta imagina la felicidad como una vida en plenitud, como una vida que fuese lo más vida posible, el afán más vital del indo es dejar de vivir, borrarse de la existencia, sumirse en un infinito vacío, dejar de sentirse a sí mismo. Así dice el iluminado: «Como el enorme mar del universo solo tiene un sabor, el sabor a sal, así la Doctrina entera solo un sabor tiene: el sabor a la salvación.» Y esta salvación consiste en la extinción, *nirvana*, *parinirvana*. El budismo proporciona la táctica para conseguirla, y el que ejercita sus preceptos logra dar a la vida un sentido que por sí no tiene: la convierte en un medio de anularse a sí misma [1]. La vida budista es un «sendero», una

[1] Las estaciones en esta vía de aniquilación marcan a la vez el grado de santidad. Cuatro rangos principales distingue el viejo canon:

1.º El *Srotaapanna*, literalmente «el que ha llegado al río», es decir, el que ha puesto su planta en el sendero de la doctrina e inicia, por tanto, su obra de salvación.

2.º El *Sakrdagamin*, «el que aún vuelve otra vez»: en este

ruta hacia la aniquilación de la vida. Gautama fue el «maestro del sendero», el guía de las calzadas hacia el *Nihil* [1].

Mientras el budista parte de un análisis de la vida que da por resultado la valoración negativa de esta y lleva a descubrir en el aniquilamiento el sumo bien, el cristiano carece primariamente de aptitud estimativa ante la existencia terrenal. Quiero decir que el cristianismo no parte de consideraciones sobre la vida, sino que, desde luego, comienza con la revelación de una suprema realidad, la esencia divina, centro de todas las perfecciones. La infinitud de este bien sumo hace de todos los demás que puedan existir cantidades desdeñables. «Esta vida», pues, no vale nada, ni en bien ni en mal. El cristiano no es pesimista como Buda, pero, en rigor, tampoco es un optimista de lo terrenal. El mundo le es, por lo pronto, indiferente. Lo único que para el hombre tiene valor es la posesión de Dios, la beatitud, que solo se logra

---

grado se halla el que ha conseguido anular sus deseos y pasiones, pero aún conserva un último resto que le obliga a renacer una vez todavía en este mundo.

3.º El *Anagamin*, «el que ya no vuelve», no renace en la tierra, pero sí vuelve a existir una vez en el mundo de los dioses.

4.º El *Arhat*, grado sumo a que solo puede llegar el monje. En él se conquista plenamente la extinción nirvánica. Véase Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, 1921, págs. 87-88. [*Vida y doctrina de Buddha*, editorial Revista de Occidente, Madrid, 1927, página 173].

[1] Una exposición más minuciosa de la doctrina búdica habría de hacer notar que el *nirvana* no consiste, desde el punto de vista oriental, en un estricto nada. Es, en efecto, la anulación de la existencia del sujeto, y, por tanto, para un europeo equivalente a la total inexistencia. Pero lo característico es que el asiático tiene de esa existencia transubjetiva un concepto positivo.

más allá de esta vida, en una existencia posterior que es «otra vida», la *vita beata*.

La valoración de la existencia terrena comienza, para el cristiano, cuando es puesta en relación con la beatitud. Entonces, lo que por sí es indiferente y carece de todo valor propio e intrínseco (inmanente) puede convertirse en un gran bien o en un gran mal. Si estimamos la vida por lo que ella es, si la afirmamos por sí misma, nos apartamos de Dios, único valor verdadero. En tal caso es la vida un mal incalculable, es un puro pecado. Porque la esencia de todo pecado consiste para el cristiano en que tributamos a nuestra carrera mundanal estimación. Ahora bien: en el deseo, en el placer va incluida una tácita y honda aquiescencia a la vida. El placer, como Nietzsche decía, «quiere eternidad, quiere profunda, profunda eternidad», aspira a perpetuar el delicioso momento y grita *da capo* a la realidad encantadora. Por eso el cristianismo hace del deseo de placeres, de la *cupiditas*, el pecado por excelencia [1]. Si, por el contrario, negamos a la vida todo valor intrínseco y advertimos que solo adquiere justificación, sentido y dignidad cuando se la mediatiza y se hace de ella tiempo de prueba y de eficaz gimnasia para lograr la «otra vida», cobra un carácter altamente estimable.

El valor de la existencia es, pues, para el cristiano extrínseco a ella. No en sí misma, sino en su más allá; no en sus calidades inmanentes, sino en el valor trascendente y ultravital anejo a la beatitud, encuentra la vida su posible dignificación.

[1] *Habes apostolum dicentem radicem omnium malorum esse cupiditas.* (San Agustín.)

Lo temporal es una fluencia de miserias que se ennoblece al desembocar en lo eterno. Esta vida es buena solo como tránsito y adaptación a la otra. En lugar de vivirla por ella misma, debe el hombre convertirla en un ejercicio y entrenamiento constante para la muerte, hora en que comienza la vida verdadera. Entrenamiento es, acaso, la palabra contemporánea que mejor traduce lo que el cristianismo llama ascetismo.

Sobre la arena de la Edad Media combaten bravamente el entusiasmo vital del germano y el desdén cristiano hacia la vida. Aquellos señores feudales, en cuyo organismo joven hozan, como fieras en sus jaulas, los instintos primarios, van poco a poco sometiendo su indómita pujanza zoológica al régimen ascético de la nueva religión. Solía consistir su alimento en carne de oso, de ciervo, de jabalí. Dieta semejante les obligaba a sangrarse todos los meses. Esta sangría higiénica, que evitaba una explosión en su fisiología, llamábase *minutio*. Pues bien, el cristianismo fue la *minutio* integral del exceso zoológico que el germano aportaba de la selva.

Los siglos modernos representan una cruzada contra el cristiano. La ciencia, la razón han ido demoliendo este trasmundo celestial que el cristianismo había erigido en la frontera de ultratumba. A mediados del siglo XVIII, el más allá divino se había evaporado. Solo quedaba a los hombres esta vida. Parece haber llegado la hora en que los valores vitales van a ser, por fin, revelados. Sin embargo, no pasa así. El pensamiento de las dos postreras centurias, aunque es anticristiano, adopta ante la vida una actitud muy parecida a la del

cristianismo. ¿Cuáles son para el «hombre moderno» los valores sustantivos? La ciencia, la moral, el arte, la justicia —lo que se ha llamado la cultura. ¿No son estas actitudes vitales? Ciertamente; y en tal sentido puede pensarse un momento que la modernidad ha conseguido descubrir valores inmanentes a la vida. Pero un poco más de análisis nos muestra que esta interpretación no es exacta.

La ciencia es el entendimiento que busca la verdad por la verdad misma. No es la función biológica del intelecto que, como todas las demás potencias vitales, se supedita al organismo total del ser viviente y recibe de él su regla y módulo. Asimismo, el sentimiento de la justicia y las acciones que suscita nacen en el individuo; pero no vuelven a él, como a su centro, sino concluyen en el valor extravital de lo justo. La fórmula *pereat mundus, fiat justitia* expresa con radicalismo frenético el desdén hacia la vida y la apoteosis moderna de las normas culturales. La cultura, supremo valor venerado por las dos centurias positivas, es también una entidad ultravital que ocupa en la estimación moderna exactamente el mismo puesto que antes usufructuaba la beatitud. También para el europeo de ayer y de anteayer carece la vida de valores inmanentes, propiamente vitales.

Solo puesta al servicio de la cultura —lo Bueno, lo Bello, lo Verdadero— adquiere peso estimativo y dignidad. El culturalismo es un cristianismo sin Dios. Los atributos de esta soberana realidad —Bondad, Verdad, Belleza— han sido desarticulados, desmontados de la persona divina, y, una vez sueltos, se les ha deificado. Ciencia, derecho, moral, arte, etc., son

actividades originariamente vitales, magníficas y generosas emanaciones de la vida que el culturalismo no aprecia sino en la medida en que han sido de antemano desintegradas del proceso íntegro de la vitalidad que las engendra y nutre. Vida espiritual suele llamarse a la vida de cultura. No hay gran distancia entre ella y la *vita beata*. No goza, en rigor, de mayor inmanencia una que otra en el hecho histórico, actual que es siempre vida. Si se mira bien, pronto se advierte que la cultura no es nunca un hecho, una actualidad. El movimiento hacia la verdad, el ejercicio teorético de la inteligencia es ciertamente un fenómeno que en varia forma se verifica hoy, como ayer o en otro tiempo, no menos que la respiración o la ingestión. Pero la ciencia, la posesión de la verdad, es, como la posesión de Dios, un acontecimiento que no ha acontecido ni puede acontecer en «esta vida». La ciencia es solo un ideal. La de hoy corrige la de ayer, y la de mañana la de hoy. No es un hecho que se cumple en el tiempo; como Kant y toda su época pensaban, la ciencia plenaria o la verdadera justicia solo se consiguen en el proceso infinito de la historia infinita. De aquí que el culturalismo sea siempre progresismo. El sentido y valor de la vida, la cual es por esencia presente actualidad, se halla siempre en un mañana mejor, y así sucesivamente. Queda a perpetuidad la existencia real reducida a mero tránsito hacia un futuro utópico. Culturalismo, progresismo, futurismo, utopismo son un solo y único *ismo*. Bajo una u otra denominación hallamos siempre una actitud, para la cual es la vida por sí misma indiferente, y solo se hace valiosa como instrumento y substrato de ese «más allá» cultural.

Hasta qué punto es iluso querer aislar de la vida ciertas funciones orgánicas a que se da el nombre místico de espirituales, lo hemos visto con terrible evidencia en la evolución de Alemania. Como el francés del siglo XVIII fue «progresista», el alemán del XIX ha sido «culturalista». Todo el alto pensamiento germánico, desde Kant hasta 1900, puede reunirse bajo esta rúbrica: Filosofía de la cultura. A poco que en él entrásemos, veríamos su semejanza formal con la teología medieval. Ha habido solo una suplantación de entidades, y donde el viejo pensador cristiano decía Dios, el contemporáneo alemán dice «Idea» (Hegel), «Primado de la Razón Práctica» (Kant, Fichte) o «Cultura» (Cohen, Windelband, Rickert). Esa divinización ilusoria de ciertas energías vitales a costa del resto, esa desintegración de lo que solo puede existir junto —ciencia y respiración, moral y sexualidad, justicia y buen régimen endocrino— trae consigo los grandes fracasos orgánicos, los ingentes derrumbamientos. La vida impone a todas sus actividades un imperativo de integridad, y quien diga «sí» a una de ellas tiene que afirmarlas todas.

¿No es incitante la idea de convertir por completo la actitud y, en vez de buscar fuera de la vida su sentido, mirarla a ella misma? *¿No es tema digno de una generación que asiste a la crisis más radical de la historia moderna* [1] hacer un ensayo opuesto a la tradición de esta y ver qué pasa si en lugar de decir «la vida para la cultura» decimos «la cultura para la vida»?

---

[1] Hoy todo el mundo habla de crisis, pero conviene recordar que esto fue dicho en 1921 y pensado en años anteriores.

VIII

VALORES VITALES

Hemos visto que en todas las culturas pretéritas, cuando se ha querido buscar el valor de la vida o, como suele decirse, su «sentido» y justificación, se ha recurrido a cosas que están más allá de ella. Siempre el valor de la vida parecía consistir en algo trascendente de esta, hacia lo cual la vida era solo un camino o instrumento. Ella, por sí misma, en su inmanencia, se presentaba desnuda de calidades estimables, cuando no cargada exclusivamente de valores negativos.

La razón de este pertinaz fenómeno no es dudosa. Pues qué, ¿no consiste el vivir precisamente en ocuparse de lo que no es vida? Ver no es contemplar el propio aparato ocular, sino abrirse al mundo en torno, dejarse inundar por el flujo magnífico de las formas cósmicas. El deseo, la función vital que mejor simboliza la esencia de todas las demás, es una constante movilización de nuestro ser hacia más allá de él: sagitario infatigable, nos dispara sin descanso sobre blancos incitantes. Del mismo modo, el pensamiento

piensa siempre en lo que no es él. Aun en el caso de la reflexión en que pensamos nuestro propio pensar, tiene que poseer este un objeto que no sea, a su vez, pensamiento.

Ha sido un error incalculable sostener que la vida, abandonada a sí misma, tiende al egoísmo, cuando es en su raíz y esencia inevitablemente altruista.

La vida es el hecho cósmico del altruismo, y existe solo como perpetua emigración del Yo vital hacia lo Otro.

Este carácter *transitivo* de la vitalidad no ha sido descontado por los filósofos que se preguntaron por el valor de la vida. Al notar que no se puede vivir sin interesarse por unas u otras cosas, han creído que, en efecto, lo interesante eran estas cosas y no el interesarse mismo. Una equivocación parecida cometería quien pensase que lo valioso en el alpinismo es la cima de la montaña, y no la ascensión. Cuando se medita sobre la vida es preciso saltar fuera de ella, dejar en suspenso y sin ejecutividad todos sus movimientos interiores, y desde el exterior verla fluir, como desde la orilla se presencia el turbulento galope del torrente. Por esto decía muy bien Fichte que filosofar es, propiamente, no vivir, y vivir, propiamente, no filosofar. Mas para que la fórmula tenga suficiente verdad es preciso entenderla en el sentido de que filosofar es el intento de sobre-vivirse, que es consustancial a la vida. Los hombres y nosotros mismos, cuando vivimos nuestra vida espontánea, nos afanamos por la ciencia, por el arte, por la justicia. Dentro de nuestro mecanismo vital son estas las cosas que incitan nuestra actividad, son lo que vale «para» la vida. Pero, mirada la existencia desde fuera

de sí misma, vemos que esas magníficas cosas son solo pretextos que se crea la vitalidad para su propio uso, como el arquero busca para su flecha un blanco. No son, pues, los valores trascendentales quienes dan un sentido a la vida, sino, al revés, la admirable generosidad de esta, que necesita entusiasmarse con algo ajeno a ella. No quiero decir con esto que todas esas grandes cosas sean ficticiamente valiosas: solo me interesa advertir que no es menos valioso ese poder de encenderse por lo estimable que constituye la esencia de la vida.

Es, pues, necesario, cuando se filosofa, habituarse a detener la mirada sobre el vivir mismo, sin dejarse arrastrarse por él en su movimiento hacia lo ultravital. Acontece lo que con el cristal, medio transparente al través del cual vemos los demás objetos. Si nos dejamos ir a la solicitud que toda transparencia nos hace de que pasemos por ella, sin advertirla, hacia otra cosa, no veremos nunca el cristal. Para llegar a percibirlo es preciso que nos desentendamos de todo aquello a que el vidrio nos lleva y retraigamos sobre él la mirada, sobre su irónica sustancia, que parece anularse a sí misma, y dejarse transir por las cosas de más allá.

Un esfuerzo semejante al de esta acomodación ocular se hace forzoso para contemplar la vida, en vez de acompañarla solidarizándose con sus impulsos. Entonces descubrimos en ella sus peculiares valores.

El primero de ellos va anejo a la vida misma tomada *in genere*, cualquiera que sea su dirección y contenido. Basta confrontar el modo de la existencia mineral con el propio a todo organismo vivo, así sea el más

sencillo y primigenio, para obtener una clara intuición de este valor. Siempre que de manera evidente percibamos una diferencia de rango entre dos cosas; siempre que al fijar en ellas nuestra atención notemos que espontáneamente se subordinan la una a la otra, formando una jerarquía, es que «vemos» sus valores. Y, en efecto, emparejada la vida más doliente y sórdida con la piedra más perfecta, notamos al punto la superior dignidad de aquella. Tan evidente es esta superioridad del vivir —aun entendido como mera organización somática, como *zoé* y no como *bíos*— sobre todo lo que no es vida, que ni el budismo ni el cristianismo han podido negarla. Ya creo haber indicado que el *nirvana* del indo no es, rigorosamente hablando, la pura aniquilación de la vida, o, dicho de otro modo, no es la muerte absoluta. Existen en la concepción asiática del mundo —y acaso esto sea lo más asiático— dos formas de existencia y de vida: la individual, en que el ser vivo se siente como una parte aislada del todo, y la universal, en que se es todo y, por tanto, nada determinado. El *nirvana* se reduce a la disolución de la vida individual en el océano viviente del universo; conserva, por tanto, ese carácter genérico de vitalidad que, según nuestras opiniones occidentales, falta a la piedra. Análogamente, lo que el cristianismo prefiere a esta vida no es la existencia exánime, sino precisamente la otra vida, la cual podrá ser todo lo «otra» que se quiera, pero coincide con «esta» en lo principal: en ser vida. La bienaventuranza tiene un carácter biológico, y *el día, tal vez menos lejano de lo que el lector sospecha, en que se elabore una biología general, de que la usada solo será un capítulo, la fauna y la fisiología celestiales*

serán definidas y estudiadas biológicamente, como una de tantas formas «posibles» de vida.

No necesita, pues, la vida de ningún contenido determinado —ascetismo o cultura— para tener valor y sentido. No menos que la justicia, que la belleza o que la beatitud, la vida vale por sí misma. Goethe ha sido, tal vez, el primer hombre que ha tenido la clara noción de esto cuando, resumiendo su existencia entera, dice: «Cuanto más lo pienso, más evidente me parece que la vida existe simplemente para ser vivida.» Esta suficiencia de lo vital en el orbe de las valoraciones la liberta del servilismo en que erróneamente se le mantenía, de suerte que solo puesto al servicio de otra cosa parecía estimable el vivir [1].

Lo que acaece es que ya sobre el plano de la vida, y midiendo desde su altura jerárquica, como de un nivel del mar, se distinguen formas más o menos valiosas del vivir.

En este punto ha sido Nietzsche el sumo vidente. A él se debe el hallazgo de uno de los pensamientos más fecundos que han caído en el regazo de nuestra época. Me refiero a su distinción entre la vida ascendente y la vida descendente, entre la vida lograda y la vida malograda.

---

[1] De no ser inexcusables para darle su verdadero sentido amplias explicaciones, tendría derecho eminente al de Goethe el maestro Eckhart con su prodigioso párrafo «Quien durante mil años preguntase a la vida: ¿Por qué vives?, y si esta pudiese responder, diría: Vivo para vivir. Procede esto de que la vida vive de su propio fondo y mana de su mismidad. Por eso vive sin porqué, viviéndose sin más a sí misma. Parejamente, si alguien preguntase a un auténtico hombre que obra de su propio fondo: ¿Por qué operas tus obras?, no diría más que: Opero para operar.»

Sin necesidad de recurrir a consideraciones extravitales —teológicas, culturales, etc.—, la vida misma selecciona y jerarquiza los valores. Imaginemos ante nosotros una muchedumbre de individuos de una especie zoológica cualquiera, el caballo, por ejemplo. Aun abstrayendo de todo punto de vista utilitario, podemos ordenar esos individuos en una serie gradual, donde cada animal represente una realización más perfecta de las potencias equinas. Si recorremos la serie en un sentido, veremos la vida en su dirección ascendente, esto es, siendo cada vez más vida; si la recorremos en sentido inverso, asistiremos al descenso progresivo de la vitalidad, hasta llegar a la degeneración del tipo. Y entre uno y otro extremo podremos perfectamente marcar el punto en que la forma vital se inclina decididamente hacia la perfección o hacia la decadencia. De ese punto hacia abajo, los individuos de la especie nos parecen «viles»: en ellos se envilece la potencia biológica del tipo. Por el contrario, de ese punto hacia arriba se va fijando el «pura sangre», el animal «noble», en quien el tipo se ennoblece. He aquí dos valores, positivo el uno, negativo el otro, puramente vitales: la nobleza y la vileza. En uno y otro juegan actividades estrictamente zoológicas la salud, la fuerza, la celeridad, el brío, la forma de buena proporción orgánica, o bien la mengua y falta de estos atributos. Ahora bien: el hombre no se escapa a esa perspectiva de estimación puramente vital. Es urgente dar fin a la tradicional hipocresía, que finge no ver en ciertos individuos humanos, culturalmente poco o nada apreciables, una magnífica gracia animal. *Bien entendido*,

una gracia animal humana, la gracia del tipo «hombre» en su aspecto exclusivamente zoológico, pero con todas sus potencias específicas, a las cuales en rigor no añade ninguna la cultura. (Cultura es solo una cierta dirección en el cultivo de esas potencias animales.) El caso más notorio es Napoleón, frente a cuya deslumbrante ejemplaridad vital quieren taparse los ojos los beatos de una u otra observancia, el místico y el demócrata.

Es inconcebible la dificultad que encuentran algunas gentes para aceptar la inevitable duplicidad que, a menudo, lo real nos presenta. Ello es que solo quieren quedarse con un haz de las cosas y niegan o enturbian el otro haz contradictorio. Ética y jurídicamente, podrá ser Napoleón un forajido —cosa, por lo demás, no tan fácil de demostrar para quien no se halla inscrito previamente en determinadas parroquias—; pero, quiérase o no, es evidente que en él dio la estructura humana altísimas pulsaciones; que fue, como Nietzsche dice, «el arco con máxima tensión». No es solo el valor cultural y objetivo de la verdad quien mide la inteligencia; mirada esta como puro atributo vital, su virtud se llama destreza —como no es lo que hace estimable en el caballo la celeridad, que usamos de ella para llegar pronto a un sitio prefijado.

No hay duda que la vida antigua se hallaba menos penetrada de valores transvitales —religiosos o de cultura— que la iniciada por el cristianismo y su secuencia moderna. Un buen griego, un buen romano están más cerca de la desnudez zoológica que un cristiano o un «progresista» de nuestros días. Y, sin embargo, San Agustín, que había permanecido largo

tiempo inmerso en el paganismo, que había visto largamente el mundo por los ojos «antiguos», no podía eludir una honda estimación por esos valores animales de Grecia y Roma. A la luz de su nueva fe, aquella existencia sin Dios tenía que parecerle nula y vacía. No obstante, era tal la evidencia con que ante su intuición se afirmaba la gracia vital del paganismo, que solía expresar su estimación con una frase equívoca: *Virtutes ethnicorum splendida vitia* —«Las virtudes de los paganos son vicios espléndidos» [1]. ¿Vicios? Entonces son valores negativos. ¿Espléndidos? Entonces son valores positivos. Esta valoración contradictoria es lo más que se ha podido obtener para la vida. Su gracia invasora se impone a nuestra sensibilidad; pero, a la vez, nuestra aprobación nos sabe a pecado. ¿Por qué no será pecado decir que el Sol ilumina, y, en cambio, lo es pensar que la vida es espléndida, que va estibada hasta los bordes de valores suficientes, como las naos de Ofir bogaban cargadas de perlas? Vencer esta inveterada hipocresía ante la vida es, acaso, la alta misión de nuestro tiempo.

[1] Como es sabido, no se puede encontrar en sus obras esta fórmula desde siempre atribuida a San Agustín, pero toda su producción la parafrasea. Véase Mausbach: *Die Ethik Augustinus.*

IX

NUEVOS SÍNTOMAS

El descubrimiento de los valores inmanentes a la vida fue en Goethe y en Nietzsche, no obstante su vocabulario demasiado zoológico, una intuición genial que anticipaba un hecho futuro de la mayor trascendencia: el descubrimiento de esos valores por la sensibilidad común a toda una época. Esta época prevista, anunciada por aquellos geniales augurios, ha llegado: es la nuestra.

Vano será el empeño que algunos ponen en desconocer la grave crisis que hoy atraviesa la historia occidental. Los síntomas son demasiado evidentes, y el que más se obstina en negarlos no deja de sentirlos en su propio corazón. Poco a poco, se va extendiendo por áreas cada vez más amplias de la sociedad europea un extraño fenómeno que pudiera llamarse «desorientación vital».

Estamos orientados cuando no existe para nosotros la menor duda sobre dónde cae el Norte y dónde el Sur, metas últimas que sirven de ideales puntos de

mira para enderezar nuestra acción y movimientos. Por ser la vida tan esencialmente esto, acción y movimiento, el sistema de metas hacia las cuales se disparan nuestros actos y avanzan nuestros movimientos es una parte integrante del organismo viviente. Las cosas a que se aspira, las cosas en que se cree, las cosas que se respeta y adora, han sido creadas en torno de nuestra individualidad por nuestra misma potencia orgánica y constituyen como una envoltura biológica indisolublemente unida a nuestro cuerpo y a nuestra alma. Vivimos en función de nuestro contorno, el cual, a su vez, depende de nuestra sensibilidad. No es el mismo el «mundo» de la araña que el del tigre o el del hombre. No es el mismo el «mundo» del asiático que el de un griego socrático o el de un contemporáneo.

Esto quiere decir que, conforme evoluciona el ser vivo, se modifica también su contorno y, sobre todo, varía la perspectiva de las cosas en él. Imagínese un momento de transición durante el cual las grandes metas que ayer daban una clara arquitectura a nuestro paisaje han perdido su brillo, su poder atractivo, su autoridad sobre nosotros, sin que todavía hayan alcanzado completa evidencia y vigor suficiente las que van a sustituirlas. En tal sazón parece el paisaje desarticularse, vacilar, estremecerse en torno al sujeto; los pasos de este serán también vacilantes, puesto que oscilan y se borran los puntos cardinales y las rutas mismas se esquivan ondulantes, como huyendo de la planta.

Esta es la situación en que hoy se halla la existencia europea. El sistema de valores que disciplinaba su

actividad treinta años hace, ha perdido evidencia, fuerza de atracción, vigor imperativo. El hombre de Occidente padece una radical desorientación, porque no sabe hacia qué estrellas vivir.

Precisemos: aún hace treinta años, la inmensa mayoría de la humanidad europea vivía para la cultura. Ciencia, arte, justicia, eran cosas que parecían bastarse a sí mismas; una vida que se vertiese íntegramente en ellas quedaba ante su propio fuero satisfecha. No se dudaba de la suficiencia de esos últimos prestigios. Podía, ciertamente, el individuo desentenderse de ellos y vacar a otros intereses menos firmes; pero al hacerlo se daba cuenta de que obedecía un capricho libérrimo bajo el cual continuaba inconmovible la justificación cultural de la existencia. Sentía la posibilidad de tornar en todo momento a la forma canónica y segura de la vida. Del mismo modo, en la edad cristiana de Europa veía el pecador su propia vida pecadora flotando sobre el fondo de viva fe en la ley de Dios que ocupaba las cuencas de su alma.

Ello es que en los confines del siglo XIX con el nuestro, el político que en una asamblea evocase la «justicia social», las «libertades públicas», la «soberanía popular», hallaba en la íntima sensibilidad del auditorio sinceras, eficaces resonancias. Lo mismo el hombre que con sacerdotal gesto se amparase en la dignidad humana del arte. Hoy no acontece esto. ¿Por qué? ¿Es que hemos dejado de creer en esas grandes cosas? ¿Es que no nos interesa la justicia, ni la ciencia, ni el arte?

La respuesta no ofrece duda. Sí, seguimos creyendo, solo que de otra manera y como a otra distancia.

Tal vez el ejemplo que aclara mejor el módulo de la nueva sensibilidad se encuentra en el arte joven. Con una sorprendente coincidencia, la generación más reciente de todos los países occidentales produce un arte —música, pintura, poesía— que pone fuera de sí a los hombres de las generaciones anteriores. Aun las personas maduras más resueltas a emplear la mejor voluntad no logran aceptar el arte nuevo por la sencilla razón de que no llegan a entenderlo. No es que les parezca mejor o peor; es que no les parece arte, y, consecuentemente, creen de buena fe que se trata de una farsa gigantesca que ha extendido sus retículas de connivencia por toda Europa y América.

No es difícil de explicar esta irreductible separación de viejos y jóvenes ante el arte de la hora presente. En los estadios anteriores de la evolución artística, las variaciones de estilo, a veces profundas (recuérdese la mutación del romanticismo frente a los gustos neoclásicos), se limitaron siempre a un cambio y sustitución de los objetos estéticos. Las formas de belleza que en cada momento fueron preferidas eran distintas. Mas al través de estas variaciones en el objeto artístico permanecían invariables la actitud y la distancia del sujeto ante el arte. En el caso de la generación que ahora comienza su vida, la transformación es mucho más radical. El arte joven no se diferencia del tradicional tanto en sus objetos como en el cambio radical de actitud subjetiva ante el arte. El síntoma general del nuevo estilo que transparece en todas sus multiformes manifestaciones consiste en que el arte ha sido desalojado de la zona «seria» de la vida, ha dejado de ser un centro de gravitación vital.

El carácter semirreligioso, de elevado patetismo que desde hace dos siglos había adquirido el goce estético, ha sido extirpado íntegramente. El arte, en el sentir de la gente nueva, se convierte en filisteísmo, en no-arte, tan pronto como se le toma en serio. Serio es aquello por donde pasa el eje de nuestra existencia. Ahora bien, el arte es incapaz de soportar el peso de nuestra vida. Cuando lo intenta, fracasa, perdiendo su gracia esencial. Si, por el contrario, desplazamos la ocupación estética y del centro de nuestra vida la transferimos a la periferia; si en vez de tomar en serio al arte lo tomamos como lo que es, como un entretenimiento, un juego, una diversión, la obra artística cobrará toda su encantadora reverberación.

La mala inteligencia que en el orden estético reina entre viejos y jóvenes es, pues, demasiado radical para que sea posible corregirla. Para los viejos, la falta de seriedad del nuevo arte es un defecto que basta para anularlo, en tanto que para los jóvenes esa falta de seriedad es el valor sumo del arte, y, consecuentemente, procuran cometerla de la manera más decidida y premeditada.

Este viraje en la actitud frente al arte anuncia uno de los rasgos más generales en el nuevo modo de sentir la existencia: lo que he llamado tiempo hace el sentido deportivo y festival de la vida. El progresismo cultural, que ha sido la religión de las dos últimas centurias, no podía estimar las actividades del hombre sino en vista de sus resultados. La necesidad y el deber de cultura imponen a la humanidad la ejecución de ciertas obras. El esfuerzo que se emplea para darles cima es, pues, obligado. Este esfuerzo

obligado, impuesto por determinadas finalidades, es el trabajo. El siglo XIX, consecuentemente, ha divinizado el trabajo. Nótese que este consiste en un esfuerzo no cualificado, sin prestigios propios, que recibe toda su dignidad de la necesidad a que sirve. Por esta razón tiene un carácter homogéneo y meramente cuantitativo que permite medirlo por horas y remunerarlo matemáticamente.

Al trabajo se contrapone otro tipo de esfuerzo que no nace de una imposición, sino que es impulso libérrimo y generoso de la potencia vital: es el deporte.

Si en el trabajo es la finalidad de la obra quien da sentido y valor al esfuerzo, en el deporte es el esfuerzo espontáneo quien dignifica el resultado. Se trata de un esfuerzo lujoso, que se entrega a manos llenas sin esperanza de recompensa, como un rebose de íntimas energías. De aquí que la calidad del esfuerzo deportivo sea siempre egregia, exquisita. No es posible someterla a la unidad de peso y medida que rige la usual remuneración del trabajo. A las obras verdaderamente valiosas solo se llega por mediación de este antieconómico esfuerzo: la creación científica y artística, el heroísmo político y moral, la santidad religiosa son los sublimes resultados del deporte. Pero adviértase que a ellos no se va de una manera preconcebida. Nadie ha descubierto una ley física simplemente por habérselo propuesto; más bien la ha hallado como un regalo imprevisto que se desprendía de su ocupación gozosa y desinteresada con los fenómenos de la Naturaleza.

Pues bien, una vida que encuentra más interesante y valioso su propio ejercicio que esas finalidades

antaño ceñidas de sin par prestigio, dará a su esfuerzo el aire jovial, generoso y algo burlón que es propio al deporte. Disminuirá en lo posible el gesto triste del trabajo que pretende justificarse con patéticas consideraciones sobre los deberes humanos y la sagrada labor de la cultura. Hará sus espléndidas creaciones como en broma y sin darles grande importancia. El poeta tratará su propio arte con la punta del pie, como un buen futbolista. El siglo XIX tiene de extremo a extremo un amargo gesto de día laborioso. Hoy, la gente joven parece dispuesta a dar a la vida un aspecto imperturbable de día feriado.

No sería difícil mostrar en el orden político indicios de una variación parecida. La nota más evidente de la política europea en estos años es su depresión. Se hace menos política que en 1900; se hace con menos denuedo y urgencia. Nadie espera de ella la felicidad, y comienza a juzgarse un poco pueril que nuestros abuelos se dejasen matar en las barricadas por esta o la otra fórmula de derecho constitucional. Mejor dicho, lo que hoy parece estimable de aquellas frenéticas escenas es solo el generoso impulso que los llavaba a buscar la muerte. El motivo, en cambio, se nos antoja liviano. La «libertad» es una cosa muy problemática y de valor sumamente equívoco; en cambio, el heroísmo, ese sublime ademán deportivo con que el hombre arroja su propia vida fuera de sí, tiene una gracia vital inmarcesible. La historia pública de los últimos ciento cincuenta años nació en el juramento del Juego de Pelota. Recuérdense los cuadros que reprodujeron el ilustre espectáculo; recuérdense los gestos de alta patética con que aquellos

diputados realizaron su acción gloriosa. El acto mismo —un juramento— revela que se daba a la política una importancia religiosa. ¿Quién no advierte la distancia a que nos hallamos de tal manera de sentir? Pero, repito, no se trata de que los principios políticos hayan perdido valor y significación. La libertad sigue pareciéndonos una cosa excelente; pero no es más que un esquema, una fórmula, un instrumento para la vida. Supeditar esta a aquella, divinizar la idea política, es idolatría.

Los valores de la cultura no han muerto, pero sí han variado de rango. En toda perspectiva, cuando se introduce un nuevo término, cambia la jerarquía de los demás. Del mismo modo, en el sistema espontáneo de valoraciones que el hombre nuevo trae consigo, que el hombre nuevo es, ha aparecido un nuevo valor —lo vital— que por su simple presencia deprime los restantes. La época anterior a la nuestra se entregaba de una manera exclusiva y unilateral a la estimación de la cultura, olvidando la vida. En el momento en que esta es sentida como un valor independiente y aparte de sus contenidos, aunque sigan valiendo lo mismo la ciencia, el arte y la política, valdrán menos en la perspectiva total de nuestro corazón.

X

LA DOCTRINA DEL PUNTO DE VISTA

Contraponer la cultura a la vida y reclamar para esta la plenitud de sus derechos frente a aquella no es hacer profesión de fe anticultural. Si se interpreta así lo dicho anteriormente, se practica una perfecta tergiversación. Quedan intactos los valores de cultura; únicamente se niega su esclusivismo. Durante siglos se viene hablando exclusivamente de la necesidad que la vida tiene de la cultura. Sin desvirtuar lo más mínimo esta necesidad, se sostiene aquí que la cultura no necesita menos de la vida. Ambos poderes —el inmanente de lo biológico y el trascendente de la cultura— quedan de esta suerte cara a cara, con iguales títulos, sin supeditación del uno al otro. *Este trato leal de ambos permite plantear de una manera clara el problema de sus relaciones y preparar una síntesis más franca y sólida.* Por consiguiente, lo dicho hasta aquí es solo preparación para esa síntesis en que culturalismo y vitalismo, al fundirse, desaparecen.

Recuérdese el comienzo de este estudio. La tradición moderna nos ofrece dos maneras opuestas de hacer frente a la antinomia entre vida y cultura. Una de ellas, el racionalismo, para salvar la cultura niega todo sentido a la vida. La otra, el relativismo, ensaya la operación inversa: desvanece el valor objetivo de la cultura para dejar paso a la vida. Ambas soluciones, que a las generaciones anteriores parecían suficientes, no encuentran eco en nuestra sensibilidad. Una y otra viven a costa de cegueras complementarias. Como nuestro tiempo no padece esas obnubilaciones, como se ve con toda claridad el sentido de ambas potencias litigantes, ni se aviene a aceptar que la verdad, que la justicia, que la belleza no existen, ni a olvidarse de que para existir necesitan el soporte de la vitalidad.

Aclaremos este punto concretándonos a la porción mejor definible de la cultura: el conocimiento.

El conocimiento es la adquisición de verdades, y en las verdades se nos manifiesta el universo trascendente (transubjetivo) de la realidad. Las verdades son eternas, únicas e invariables. ¿Cómo es posible su insaculación dentro del sujeto? La respuesta del racionalismo es taxativa: solo es posible el conocimiento si la realidad puede penetrar en él sin la menor deformación. El sujeto tiene, pues, que ser un medio transparente, sin peculiaridad o color alguno, ayer igual a hoy y a mañana —por tanto, ultravital y extrahistórico—. *Vida* es peculiaridad, cambio, desarrollo; en una palabra: *historia.*

La respuesta del relativismo no es menos taxativa. El conocimiento es imposible; no hay una realidad trascendente, porque todo sujeto real es un recinto

peculiarmente modelado. Al entrar en él la realidad se deformaría, y esta deformación individual sería lo que cada ser tomase por la pretendida realidad.

Es interesante advertir cómo en estos últimos tiempos, sin común acuerdo ni premeditación, psicología, «biología» y teoría del conocimiento, al revisar los hechos de que ambas actitudes partían, han tenido que rectificarlos, coincidiendo en una nueva manera de plantear la cuestión.

El sujeto, ni es un medio transparente, un «yo puro» idéntico e invariable, ni su recepción de la realidad produce en esta deformaciones. Los hechos imponen una tercera opinión, síntesis ejemplar de ambas. Cuando se interpone un cedazo o retícula en una corriente, deja pasar unas cosas y detiene otras; se dirá que las selecciona, pero no que las deforma. Esta es la función del sujeto, del ser viviente ante la realidad cósmica que le circunda. Ni se deja traspasar sin más ni más por ella, como acontecería al imaginario ente racional creado por las definiciones racionalistas, ni finge él una realidad ilusoria. Su función es claramente selectiva. De la infinidad de los elementos que integran la realidad, el individuo, aparato receptor, deja pasar un cierto número de ellos, cuya forma y contenido coinciden con las mallas de su retícula sensible. Las demás cosas —fenómenos, hechos, verdades— quedan fuera, ignoradas, no percibidas.

Un ejemplo elemental y puramente fisiológico se encuentra en la visión y la audición. El aparato ocular y el auditivo de la especie humana reciben ondas vibratorias desde cierta velocidad mínima hasta cierta

velocidad máxima. Los colores y sonidos que queden más allá o más acá de ambos límites les son desconocidos. Por tanto, su estructura vital influye en la recepción de la realidad; pero esto no quiere decir que su influencia o intervención traiga consigo una deformación. Todo un amplio repertorio de colores y sonidos reales, perfectamente reales, llega a su interior y sabe de ellos.

Como con los colores y sonidos acontece con las verdades. La estructura psíquica de cada individuo viene a ser un órgano perceptor, dotado de una forma determinada que permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigorosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas otras. Esto significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo ni época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera. Todos tienen su puesto determinado en la serie histórica; ninguno puede aspirar a salirse de ella, porque esto equivaldría a convertirse en un ente abstracto, con íntegra renuncia a la existencia.

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. La distinta situación hace que el paisaje se organice ante ambos de distinta manera. Lo que para uno ocupa el primer término y acusa con vigor todos sus detalles, para el otro se halla en el último y queda

oscuro y borroso. Además, como las cosas puestas unas detrás de otras se ocultan en todo o en parte, cada uno de ellos percibirá porciones del paisaje que al otro no llegan. ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que solo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad.* Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que vista desde cualquier punto resultase siempre idéntica es un concepto absurdo.

Lo que acontece con la visión corpórea se cumple igualmente en todo lo demás. Todo conocimiento lo es desde un punto de vista determinado. La *species aeternitatis*, de Spinoza, el punto de vista ubicuo, absoluto, no existe propiamente: es un punto de vista ficticio y abstracto. No dudamos de su utilidad instrumental para ciertos menesteres del conocimiento; pero es preciso no olvidar que desde él no se ve lo real. El punto de vista abstracto solo proporciona abstracciones.

Esta manera de pensar lleva a una reforma radical de la filosofía y, lo que importa más, de nuestra sensación cósmica.

La individualidad de cada sujeto real era el indominable estorbo que la tradición intelectual de los

últimos tiempos encontraba para que el conocimiento pudiese justificar su pretensión de conseguir la verdad. Dos sujetos diferentes —se pensaba— llegarán a verdades divergentes. Ahora vemos que la divergencia entre los mundos de dos sujetos no implica la falsedad de uno de ellos. Al contrario, precisamente porque lo que cada cual ve es una realidad y no una ficción, tiene que ser su aspecto distinto del que otro percibe. Esa divergencia no es contradicción, sino complemento. Si el universo hubiese presentado una faz idéntica a los ojos de un griego socrático que a los de un yanqui, deberíamos pensar que el universo no tiene verdadera realidad, independiente de los sujetos. Porque esa coincidencia de aspecto ante dos hombres colocados en puntos tan diversos como son la Atenas del siglo v y la Nueva York del xx indicaría que no se trataba de una realidad externa a ellos, sino de una imaginación que por azar se producía idénticamente en dos sujetos.

Cada vida es un punto de vista sobre el universo. En rigor, lo que ella ve no lo puede ver otra. Cada individuo —persona, pueblo, época— es un órgano insustituible para la conquista de la verdad. *He aquí cómo esta*, que por sí misma es ajena a las variaciones históricas, *adquiere una dimensión vital.* Sin el desarrollo, el cambio perpetuo y la inagotable aventura que constituyen la vida, el universo, la omnímoda verdad, quedaría ignorada.

El error inveterado consistía en suponer que la realidad tenía por sí misma, e independientemente del punto de vista que sobre ella se tomara, una fisonomía propia. Pensando así, claro está, toda visión

de ella desde un punto determinado no coincidiría con ese su aspecto absoluto y, por tanto, sería falsa. Pero es el caso que la realidad, como un paisaje, tiene infinitas perspectivas, todas ellas igualmente verídicas y auténticas. La sola perspectiva falsa es esa que pretende ser la única. Dicho de otra manera: *lo falso es la utopía, la verdad no localizada, vista desde «lugar ninguno».* El utopista —y esto ha sido en esencia el racionalismo— es el que más yerra, porque es el hombre que no se conserva fiel a su punto de vista, que deserta de su puesto [1].

Hasta ahora, la filosofía ha sido siempre utópica. Por eso pretendía cada sistema valer para todos los tiempos y para todos los hombres. Exenta de la *dimensión vital, histórica, perspectivista,* hacía una y otra vez vanamente su gesto definitivo. La doctrina del punto de vista exige, en cambio, que dentro del sistema vaya articulada la perspectiva vital de que ha emanado, permitiendo así su articulación con otros sistemas futuros o exóticos. *La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movilidad y fuerza de transformación.*

Cuando hoy miramos las filosofías del pasado, incluyendo las del último siglo, notamos en ellas ciertos rasgos de primitivismo. Empleo esta palabra en el estricto sentido que tiene cuando es referida a los pintores del *quattrocento.* ¿Por qué llamamos a estos «primitivos»? ¿En qué consiste su primitivismo? En

[1] Desde 1913 expongo en mis cursos universitarios esta doctrina del perspectivismo que en *El espectador I* (1916) aparece taxativamente formulada. Sobre la magnífica confirmación de esta teoría por la obra de Einstein, véase el apéndice.

su ingenuidad, en su candor —se dice—. Pero ¿cuál es la razón del candor y de la ingenuidad, cuál su esencia? Sin duda, es el olvido de sí mismo. El pintor primitivo pinta el mundo desde su punto de vista —bajo el imperio de ideas, valoraciones, sentimientos que le son privados—; pero cree que lo pinta según él es. Por lo mismo, olvida introducir en su obra su propia personalidad; nos ofrece aquella como si se hubiera fabricado a sí misma, sin intervención de un sujeto determinado, fijo en un lugar del espacio y en un instante del tiempo. Nosotros, naturalmente, vemos en su cuadro el reflejo de su individualidad y vemos, a la par, que él no la veía, que se ignoraba a sí mismo y se creía una pupila anónima abierta sobre el universo. Esta ignorancia de sí mismo es la fuente encantadora de la ingenuidad.

Mas la complacencia que el candor nos proporciona incluye y supone la desestima del candoroso. Se trata de un benévolo menosprecio. Gozamos del pintor primitivo, como gozamos del alma infantil, precisamente porque nos sentimos superiores a ellos. Nuestra visión del mundo es mucho más amplia, más compleja, más llena de reservas, encrucijadas, escotillones. Al movernos en nuestro ámbito vital sentimos este como algo ilimitado, indomable, peligroso y difícil. En cambio, al asomarnos al universo del niño o del pintor primitivo vemos que es un pequeño círculo, perfectamente concluso y dominable, con un repertorio reducido de objetos y peripecias. La vida imaginaria que llevamos durante el rato de esa contemplación nos parece un juego fácil que momentáneamente nos liberta de nuestra grave y problemática

existencia. La gracia del candor es, pues, la delectación del fuerte en la flaqueza del débil.

El atractivo que sobre nosotros tienen las filosofías pretéritas es del mismo tipo. Su claro y sencillo esquematismo, su ingenua ilusión de haber descubierto toda la verdad, la seguridad con que se asientan en fórmulas que suponen inconmovibles nos dan la impresión de un orbe concluso, definido y definitivo, *donde ya no hay problemas*, donde todo está ya resuelto. Nada más grato que pasear unas horas por mundos tan claros y tan mansos. Pero cuando tornamos a nosotros mismos y volvemos a sentir el universo con nuestra propia sensibilidad, vemos que el mundo definido por esas filosofías no era en verdad el mundo sino el horizonte de sus autores. Lo que ellos interpretaban como límite del universo, tras el cual no había nada más, era solo la línea curva con que su perspectiva cerraba su paisaje. Toda filosofía que quiera curarse de ese inveterado primitivismo, de esa pertinaz utopía, necesita corregir ese error, *evitando que lo que es blando y dilatable horizonte se anquilose en mundo.*

Ahora bien: la reducción o conversión del mundo a horizonte no resta lo más mínimo de realidad a aquel; simplemente lo refiere al sujeto viviente, cuyo mundo es, lo dota de una dimensión vital, lo localiza en la corriente de la vida, que va de pueblo en pueblo, de generación en generación, de individuo en individuo, apoderándose de la realidad universal.

De esta manera, la peculiaridad de cada ser, su diferencia individual, lejos de estorbarle para captar la verdad, es precisamente el órgano por el cual puede ver la porción de realidad que le corresponde. De

esta manera, aparece cada individuo, cada generación, cada época como un aparato de conocimiento insustituible. La verdad integral solo se obtiene articulando lo que el prójimo ve con lo que yo veo, y así sucesivamente. *Cada individuo es un punto de vista esencial.* Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría tejer la verdad omnímoda y absoluta. Ahora bien: esta suma de las perspectivas individuales, este conocimiento de lo que todos y cada uno han visto y saben, esta omnisciencia, esta verdadera «razón absoluta» es el sublime oficio que atribuíamos a Dios. Dios es también un punto de vista; pero no porque posea un mirador fuera del área humana que le haga ver directamente la realidad universal, como si fuera un viejo racionalista. Dios no es racionalista. Su punto de vista es el de cada uno de nosotros; *nuestra verdad parcial es también verdad para Dios.* ¡De tal modo es verídica nuestra perspectiva y auténtica nuestra realidad! Solo que Dios, como dice el catecismo, está en todas partes y por eso goza de todos los puntos de vista y en su ilimitada vitalidad recoge y armoniza todos nuestros horizontes. Dios es el símbolo del torrente vital, al través de cuyas infinitas retículas va pasando poco a poco el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado, es decir, visto, amado, odiado, sufrido y gozado.

Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas al través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad.

Por eso conviene no defraudar la sublime necesidad que de nosotros tiene, e hincándonos bien en el lugar que nos hallamos, con una profunda fidelidad a nuestro organismo, a lo que vitalmente somos, abrir bien los ojos sobre el contorno y aceptar la faena que nos propone el destino: el tema de nuestro tiempo.

APÉNDICES

EL OCASO DE LAS REVOLUCIONES

«El sábado por causa del hombre es hecho; no el hombre por causa del sábado.»

San Marcos, 2-27.

Para definir una época no basta con saber lo que en ella se ha hecho; es menester, además, que sepamos lo que no ha hecho, lo que en ella es imposible. Esto se antojará peregrino; pero tal es la condición de nuestro pensamiento. Definir es excluir y negar. Cuanta más realidad posea lo que definimos, más exclusiones y negaciones tendremos que ejecutar. Por esto, la más profunda definición de Dios, suprema realidad, es la que daba el indio Yaynavalkia: *Na iti, na iti.* «Nada de eso, nada de eso.» Observa Nietzsche sutilmente que influye en nosotros más lo que no nos pasa que lo que nos pasa, y según el rito egipcíaco de los muertos, cuando el doble abandona el cadáver y tiene que hacer la gran definición de sí mismo ante los jueces de ultratumba, se confiesa al revés, es decir, enumera los pecados que no ha cometido. Parejamente, al declarar que un conocido nuestro es una excelente persona, ¿qué queremos decir sino que no robará ni matará y que si desea a la mujer de su prójimo no se le conocerá mucho?

Este carácter positivo con que se presenta la negación no es, sin embargo, mera exigencia impuesta por la índole de nuestro intelecto. Por lo menos, en el caso de los seres vivientes, a nuestro concepto nega-

tivo corresponde una fuerza real de negación. Si los romanos no invetaron el automóvil, no fue por casualidad. Uno de los ingredientes que actúan en la historia romana es la incapacidad del latino para la técnica. En la decadencia del mundo antiguo fue esta ineptitud uno de los factores más enérgicos.

Una época es un repertorio de tendencias positivas y negativas, es un sistema de agudeza y clarividencias unido a un sistema de torpezas y cegueras. No es solo un querer ciertas cosas, sino también un decidido no querer otras. Al iniciarse un tiempo nuevo, lo primero que advertimos es la presencia mágica de estas propensiones negativas que empiezan a eliminar la fauna y la flora de la época anterior, como el otoño se advierte en la fuga de las golondrinas y la caída de las hojas.

En este sentido, nada califica mejor la edad que alborea sobre nuestro viejo continente como notar que en Europa han acabado las revoluciones. Con ello indicamos no solo que de hecho no las hay, sino que no las puede haber.

Tal vez la plenitud del significado que este augurio encierra no se hace, desde luego, patente, porque se suele tener de las revoluciones la más vaga noción. No hace mucho, un excelente amigo mío, de nación uruguayo, me aseguraba con velado orgullo que en menos de un siglo había sufrido su país hasta cuarenta revoluciones. Evidentemente, mi amigo desmesuraba. Educado, como yo y buena parte de los que me leen, en un culto irreflexivo hacia la idea de la revolución, deseaba patrióticamente ornar su historia nacional con el mayor número posible de ellas. A este

fin, siguiendo un vulgar uso, llamaba revolución a todo movimiento colectivo en que se emplea la violencia contra el Poder establecido. Mas la historia no puede contentarse con nociones tan imprecisas. Necesita instrumentos más rigorosos, conceptos más agudos para orientarse en la selva de los acontecimientos humanos. No todo proceso de violencia contra el Poder público es revolución. No lo es, por ejemplo, que una parte de la sociedad se rebele contra los gobernantes y violentamente los sustituya con otros. Las convulsiones de los pueblos americanos son casi siempre de este tipo. Si hay empeño en conservar para ellas el título de «revolución», no intentaríamos hacer una más, a fin de impedirlo; pero tendremos que buscar otro nombre para denominar otra clase de procesos esencialmente distintos, a la que pertenecen la revolución inglesa del siglo XVII, las cuatro francesas del XVIII y XIX y, en general, toda la vida pública de Europa entre 1750 y 1900, que ya en 1830 era filiada por Augusto Comte como «esencialmente revolucionaria». Los mismos motivos que inducen a pensar que en Europa no habrá ya revoluciones obliga a creer que en América no las ha habido todavía.

Lo menos esencial en las verdaderas revoluciones es la violencia. Aunque ello sea poco probable, cabe incluso imaginar que una revolución se cumpla en seco, sin una gota de sangre. La revolución no es la barricada, sino un estado de espíritu. Este estado de espíritu no se produce en cualquier tiempo; como las frutas, tiene su estación. Es curioso advertir que en todos los grandes ciclos históricos suficientemente conocidos —mundo griego, mundo romano, mundo

europeo— se llega a un punto en que comienza, no una revolución, sino toda una era revolucionaria, que dura dos o tres siglos y acaba por transcurrir definitivamente.

Implica una completa carencia de percepción histórica considerar los levantamientos de campesinos y villanos en la Edad Media como hechos precursores de la moderna revolución. Son cosas que no tienen nada importante que ver entre sí. El hombre medieval, cuando se rebela, se rebela contra los abusos de los señores. El revolucionario, en cambio, no se rebela contra los abusos, sino contra los usos. Hasta no hace mucho se comenzaba la historia de la Revolución francesa presentando los años en torno a 1780 como un tiempo de miseria, de depresión social, de angustia en los de abajo, de tiranía en los de arriba. Por ignorar la estructura específica de las eras revolucionarias, se creía necesario para comprender la subversión interpretarla como un movimiento de protesta contra una opresión antecedente. Hoy ya se reconoce que en la etapa previa al general levantamiento gozaba la nación francesa de más riqueza y mejor justicia que en tiempo de Luis XIV. Cien veces se ha dicho después de Danton que la revolución estaba hecha en las cabezas antes de que comenzara en las calles. Si se hubiera analizado bien lo que en esa expresión va incluso, se habría descubierto la fisiología de las revoluciones.

Todas, en efecto, si lo son en verdad, suponen una peculiar, inconfundible disposición de los espíritus, de las cabezas. Para comprenderla bien conviene hacer resbalar la mirada sobre el desarrollo de los grandes

organismos históricos que han cumplido su curso completo. Entonces se advierte que en cada una de esas grandes colectividades el hombre ha pasado por tres situaciones espirituales distintas, o, dicho de otra manera, que su vida psíquica ha gravitado sucesivamente hacia tres centros diversos [1].

De un estado de espíritu tradicional pasa a un estado de espíritu racionalista, y de este a un régimen de misticismo. Son, por decirlo así, tres formas diferentes del mecanismo psíquico, tres maneras distintas de funcionar el aparato mental del hombre.

Durante los siglos en que se forma y organiza un gran cuerpo histórico —Grecia, Roma, nuestra Europa—, ¿qué régimen gobierna el espíritu de sus miembros? Los hechos nos responden del modo más sorprendente. Cuando un pueblo es joven y se está haciendo, es cuando tiene sobre él mayor influjo positivo el pasado. A primera vista parecería más natural lo contrario: que fuera el pueblo viejo, con un largo pasado tras sí, el más sumiso al gravamen de lo pretérito. Sin embargo, no ocurre tal cosa. Sobre la nación

---

[1] En rigor, habría que distinguir muchas más modificaciones de la psique humana a lo largo de un ciclo histórico «completo»; y si hablo solo de tres, no ha de darse a este número triádico valor cabalístico alguno. Significa meramente que fijándonos en esas tres formas extremas de la evolución psicológica obtenemos los puntos de comparación suficientes para aclarar el amplio fenómeno histórico que ahora nos interesa. Si se tratase de comprender un fenómeno de menores proporciones, tendríamos que acercarnos más al área histórica, y esos tres compartimientos se subdividirían en muchos otros. Conceptos que coinciden con la realidad cuando se mira a esta desde cierta distancia, tienen que ser sustituidos por otros cuando la distancia se acorta, y viceversa. El pensamiento va regido por una ley de perspectiva, lo mismo que la visualidad.

decrépita no tiene el menor influjo el pasado; en cambio, en la colectividad incipiente todo se hace en vista del pasado. Y no de un pasado breve, sino de un pasado tan largo, de tan vago y remoto horizonte, que nadie ha visto ni recuerda su comienzo. En suma: lo inmemorial [1].

Es curioso estudiar esta psicología dominada por lo ancestral en los pueblos que, por una u otra razón de caquexia histórica, se han quedado para siempre detenidos en ese estadio infantil. Uno de los pueblos más primitivos que existen es el de los indígenas australianos. Si investigamos cómo funciona su actividad intelectual, nos encontramos con lo siguiente: ante un problema cualquiera, un fenómeno de la naturaleza, por ejemplo, el australiano no busca una explicación que por sí misma satisfaga a la inteligencia. Para él explicarse un hecho, verbigracia, la existencia de tres rocas en pie sobre la llanura, es recordar una narración mitológica que ha oído desde su infancia, según la cual en la «antigüedad», o, como ellos dicen,

---

[1] Hay otro modo de influir en nosotros el pasado que es opuesto a este y tiene un carácter *negativo*. El hombre que llega a la plena madurez y tiene ya a la espalda la porción mayor de su vida, se encuentra con que ha hecho ya en su trato con las cosas innumerables ensayos o experiencias. De aquí que le sea cada vez más difícil hallar nuevos modos, no fracasados —de ilusionarse con las cosas— por ejemplo, en el amor, en los negocios. Su pasado de experiencias limita sobremanera sus esperanzas. Difícil será que al afrontar una situación no se acuerde de otras muy parecidas y que el pasado no le grite constantemente su «¡Guarda, Pablo!» Este influjo del pasado es, como se advierte, negativo. La historia de un pueblo está sometida a él aún más que el individuo. ¿Puede por ejemplo, ser hoy un pueblo demócrata con la ingenua ilusión con que lo era hace un siglo o absolutista con la tranquilidad con que lo era hacia 1650?

en la *alcheringa*, tres hombres que eran canguros se convirtieron en aquellas piedras. Esta explicación satisface a su mente precisamente porque no es una razón o pensamiento comprobable. La fuerza de la prueba consiste en que la inteligencia individual la crea por sí misma, sea originalmente, sea rehaciendo el razonamiento y observaciones que la integran. El vigor de la razón nace de la convicción que en el individuo provoca. Ahora bien: el australiano no siente eso que nosotros llamamos individualidad, y si la siente, es en la forma y medida que un niño cuando se queda solo, abandonado del grupo familiar. Unicamente como soledad, como desgajamiento, percibe el primitivo su persona singular. Lo individual y cuanto en lo individual se funda le produce terror y es sinónimo para él de debilidad e insuficiencia. Lo firme y seguro se halla en la colectividad, cuya existencia es anterior a cada individuo, que este halla ya hecha cuando despierta a la vida. Como ello aconteció igualmente a los viejos de la tribu, la colectividad aparece como algo de origen inmemorial. Ella es la que piensa por cada uno, con su tesoro de mitos y leyendas transmitido por tradición; ella, la que crea las maneras jurídicas, sociales, los ritos, las danzas, los gestos. El australiano cree en la explicación mitológica precisamente porque no la ha inventado él, precisamente porque no tiene buen sentido racional. La reacción de su intelecto ante los casos de la vida no consiste en aprontar un pensamiento espontáneo y propio, sino en reiterar una fórmula preexistente, recibida. Pensar, querer, sentir, es para estos hombres circular por cauces preformados, repetir en sí mismos un inveterado repertorio de acti-

tudes. Lo espontáneo en este modo de ser es la fervorosa sumisión y adaptación a lo recibido, a la tradición, dentro de la cual vive el individuo inmerso, y que es para él la inmutable realidad.

Este es el estado de espíritu tradicionalista que ha actuado en nuestra Edad Media y dirigió la historia griega hasta el siglo VII, la romana hasta el tercero antes de J. C. El contenido de estas épocas es, naturalmente, mucho más rico, complejo y delicado que el del alma salvaje; pero el tipo del mecanismo psíquico, su modo de funcionar, es el mismo. Siempre el individuo se adapta en sus reacciones a un repertorio colectivo que es recibido por transmisión desde un sagrado pretérito. El hombre medieval, para decidir un acto, se orienta en lo que hicieron los «padres». La situación es idéntica en este punto a la reinante en el alma del niño. También el niño cree más lo que recibe de sus padres que sus propios juicios. Cuando ante los niños se cuenta un suceso, suelen dirigir una mirada interrogativa hacia sus padres, para saber de ellos si deben creer lo que escuchan, si es «de verdad» o «de mentira». El alma del niño tampoco gravita sobre su propio centro individual, sino que pondera sobre sus genitores, como el alma medieval sobre «el uso y costumbre de los padres». En ninguna jurisprudencia tiene tanta importancia el derecho consuetudinario, el uso inmemorial, como en estas de información e incorporación histórica. El mero hecho de la antigüedad se convierte en título de derecho. No la justicia, no la equidad es fundamento jurídico, sino el hecho irracional —quiero decir material— de la vetustez.

En el orden político, el alma tradicionalista vivirá

acomodándose respetuosamente dentro de lo constituido. Lo constituido, precisamente por serlo, tiene un prestigio invulnerado: es lo que hallamos ya hecho cuando nacemos, es lo hecho por los padres. Cuando una necesidad nueva se presenta, a nadie se le ocurre reformar la estructura de lo constituido; lo que se hace es dar en él cabida al nuevo hecho, alojarlo en el bloque inmemorial de la tradición.

En las épocas de alma tradicionalista se organizan las naciones. Por esta razón sigue en ellas un periodo de plenitud, en cierto modo la hora de culminación histórica. El cuerpo nacional ha llegado a su perfecto desarrollo: goza de todos sus órganos y ha condensado un vasto tesoro de energías, un elevado potencial. Llega el momento de empezar a gastarlo, y por eso nos parecen etapas las más saludables y brillantes. Percibimos mejor la salud del prójimo cuando este la va vertiendo hacia fuera en extremadas hazañas, es decir, cuando comienza a perderla gastándola. Son magníficos siglos de dilapidación vital. La nación no se contenta ya con su existencia interior y se inicia una época de expansión.

Con ella coinciden los primeros síntomas claros de un nuevo estado de espíritu. La mecánica tradicionalista del alma va a ser sustituida por otra mecánica opuesta: la racionalista.

En nuestros tiempos existe también un tradicionalismo y conviene evitar su confusión con lo que en este ensayo he llamado así. El tradicionalismo contemporáneo no es más que una teoría filosófica y política. El tradicionalismo de que yo hablo es, por el contra-

rio, una realidad: es el mecanismo real que hace funcionar las almas durante ciertas épocas.

Mientras persiste el imperio de la tradición, permanece cada hombre engastado en el bloque de la existencia colectiva. No hace nada por sí y aparte del grupo social. No es protagonista de sus propios actos; su personalidad no es suya y distinta de las demás, sino que en cada hombre se repite una misma alma con iguales pensamientos, recuerdos, deseos y emociones. De aquí que en los siglos tradicionalistas no suelen aparecer grandes figuras de fisonomía personal. Poco más o menos, todos los miembros del cuerpo social son lo mismo. Las únicas diferencias importantes son las de estado, rango, oficio o clase.

Sin embargo, dentro de esta alma colectiva, tejida de tradiciones, que reside en cada uno, comienza desde luego a formarse un pequeño núcleo central: el sentimiento de la individualidad. Este sentimiento se origina en una tendencia antagónica de la que ha ido plasmando el alma tradicional. Ha sido un puro error suponer que la conciencia de la propia individualidad era una noción primaria y como aborigen en el hombre. Se pretendía que el ser humano se siente originariamente individuo y que luego busca a otros hombres para formar con ellos sociedad. La verdad es lo contrario: comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo, y solo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el «nosotros» y luego el «yo». Nace este, pues, con el carácter secundario de secesión. Quiero decir que el hombre va descubriendo su individualidad en la medida en que va sintiéndose hostil a la colectividad y

opuesto a la tradición. Individualismo y antitradicionalismo son una y misma fuerza psicológica.

Este núcleo de la individualidad que germina dentro del alma tradicionalista, como la larva de un insecto en el centro del fruto, se constituye paulatinamente en nueva instancia, principio o imperativo frente a la tradición. Así, el modo tradicionalista de reaccionar intelectualmente —no me atrevo a llamarle pensamiento— consiste en recordar el repertorio de creencias recibidas de los antepasados. En cambio, el modo individualista vuelve la espalda a todo lo recibido, repudiándolo precisamente por ser recibido, y en su lugar aspira a producir un pensamiento nuevo, que valga por su propio contenido. Este pensamiento, que no viene de la colectividad inmemorial, que no es el de los «padres»; esta ideación sin abolengo, sin genealogía, sin prestigio de blasones, tiene que ser hija de sus obras, sostenerse por su eficacia convictiva, por sus perfecciones puramente intelectuales. En una palabras: tiene que ser una razón.

El alma tradiconalista funcionaba gobernada por un solo principio y poseía un único centro de gravedad: la tradición. Desde este momento, en el alma de cada hombre actúan dos fuerzas antagónicas: la tradición y la razón. Poco a poco irá esta ganando terreno a aquella, lo cual implica que la vida espiritual se ha convertido en lucha íntima y de unitaria se ha disociado en dos tendencias enemigas.

Mientras el alma primitiva, al nacer, acepta el mundo que halla constituido, el nacimiento de la individualidad contiene, desde luego, la negación de ese mundo. Pero al repudiar lo tradicional se encuentra el sujeto

forzado a reconstruir el universo por sí mismo, con su razón.

Se comprende que, puesto en tal empeño, el espíritu humano logre desarrollar maravillosamente la facultad intelectual. Son siempre estas las épocas más gloriosas del pensamiento. El mito irracional queda arrumbado, y en su lugar la concepción científica del cosmos va erigiendo sus admirables edificios teóricos. Se siente la específica fruición de las ideas, y se llega en la invención y manejo de estas a un virtuosismo portentoso.

Concluye el hombre creyendo que posee una facultad casi divina, capaz de revelarle de una vez para siempre la esencia última de las cosas. Esta facultad tendrá que ser independiente de la experiencia, la cual, en sus constantes variaciones, podría modificar aquella revelación. Descartes llamó *raison* o *pure intellection* a esa facultad, y Kant, más precisamente, «razón pura».

La «razón pura» no es el entendimiento, sino una manera extremada de funcionar este. Cuando Robinsón aplica su inteligencia a resolver los urgentes problemas que la isla desierta le plantea, no usa de la razón pura. Impone a su intelecto la tarea de amoldarse a la realidad circundante, y su funcionamiento se reduce a combinar trozos de esa realidad. La razón pura es, por el contrario, el entendimiento abandonado a sí mismo, que construye de su propio fondo armazones prodigiosas, de una exactitud y de un rigor sublimes. En vez de buscar contacto con las cosas, se desentiende de ellas y procura la más exclusiva fidelidad a sus propias leyes internas. La matemática es el producto ejemplar de la razón pura. Sus conceptos son conseguidos de

una vez para siempre, y no hay peligro de que un día la realidad los contradiga, porque no han sido tomados de ella. En la matemática nada hay vacilante y poco más o menos. Todo es claro, porque todo es extremo. Lo grande lo es infinitamente, y lo pequeño es absolutamente pequeño. La recta es radicalmente recta, y curva sin mezcla la curva. La razón pura se mueve siempre entre superlativos y absolutos. Por eso se llama a sí misma pura. Es incorruptible y no anda con contemplaciones. Cuando define un concepto, le dota de atributos perfectos. Solo sabe pensar yéndose al último límite, radicalmente. Como opera sin contar con nada más que consigo misma, no le cuesta mucho dar a sus creaciones el máximo pulimento. Así, en el orden de las cuestiones políticas y sociales, cree haber descubierto una constitución civil, un derecho, perfectos, definitivos, los únicos que tales nombres merecen. A este uso puro del intelecto, a este pensar *more geometrico* se suele llamar racionalismo. Tal vez fuera más luminoso llamarle radicalismo.

Todo el mundo estará de acuerdo en reconocer que las revoluciones no son en esencia otra cosa que radicalismo político. Pero tal vez no todo el mundo advierte el verdadero sentido de esta fórmula. El radicalismo político no es una actitud originaria, sino más bien una consecuencia. No es *radical* en política porque se sea radical *en política*, sino porque antes se es radical en pensamiento. Bajo su aspecto de vana sutileza, esta distinción es decisiva para la comprensión del fenómeno histórico propiamente revolucionario. Las escenas que siempre en él se producen ostentan un cariz tan patético, que nos sentimos inclinados a buscar el

origen de la revolución en un estado pasional. Unos verán en la explosión de cierto heroísmo civil el motor del gran acontecimiento. Napoleón, en cambio, decía: «La vanidad ha hecho la revolución; la libertad fue solo el pretexto.» Yo no niego que una y otra pasión sean ingredientes de las revoluciones. Pero en todas las grandes épocas históricas abundan el heroísmo y la vanidad, sin que la subversión estalle. Para que ambas potencias afectivas fragüen una revolución, es preciso que funcionen dentro de un espíritu saturado de fe en la razón pura.

Así se explica que en todo gran ciclo histórico llegue un momento en que irremisiblemente se dispara el mecanismo revolucionario. Lo mismo en Grecia que en Roma, que en Inglaterra o en el continente europeo, la inteligencia, siguiendo su normal desarrollo, arriba a un estudio en que descubre su propio poder de construir con sus medios exclusivos grandes y perfectos edificios teóricos. Hasta entonces vivía apoyada en las observaciones de los sentidos, siempre fluctuantes —*fluctuans fides sensuum*, decía Descartes, padre del moderno racionalismo—, o en el prestigio sentimental de la tradición política y religiosa. Mas he aquí que aparece súbitamente una de esas arquitecturas ideológicas construidas por la pura razón —como fueron los sistemas filosóficos griegos del siglo VII y el VI, o la mecánica de Kepler, Galileo, Descartes, o el *derecho natural* de los siglos XVII y XVIII. La transparencia, la exactitud, el rigor, la integridad sistemática de estos orbes de ideas, fabricados *more geometrico*, son incomparables. Desde el punto de vista intelectual, no cabe imaginar nada más valioso. Nótese que las cualidades

enunciadas son específicamente intelectuales; son, diríamos, las virtudes profesionales de la inteligencia. Ciertamente que en el universo existen muchos otros valores y atractivas calidades que no tienen que ver con el entendimiento: la fidelidad, el honor, el fervor místico, la continuidad con el pasado, el poderío. Pero cuando surgen las grandes creaciones racionales, los hombres están ya un poco cansados de esas cosas. Las nuevas calidades de especie intelectual atraen con ardiente exclusivismo los espíritus. Sobreviene un extraño desdén hacia las realidades; vueltos de espaldas a ellas, los hombres se enamoran de las ideas como tales. La perfección de sus aristas geométricas los entusiasma hasta el punto de olvidar que, en definitiva, la misión de la idea es coincidir con la realidad que en ella va pensada.

Entonces se produce la total inversión de la perspectiva espontánea. Hasta entonces se había usado de las ideas como de meros instrumentos para el servicio de las necesidades vitales. Ahora se va a hacer que la vida se ponga al servicio de las ideas. Este vuelco radical de las relaciones entre vida e idea es la verdadera esencia del espíritu revolucionario.

Los movimientos de burgueses y campesinos en la Edad Media no se proponen la transformación del régimen político y social, sino al contrario: o bien se limitan a conseguir la corrección de un abuso, o se proponen la conquista de beneficios particulares, de privilegios dentro del régimen establecido, y, por tanto, dando este por bueno e inmutable en su figura general. No es cosa fácil emparejar la política de los concejos y comunas de los siglos XII al XIV con las democracias modernas. Es cierto que estas han aprovechado mucho

de la técnica jurídica que concejos y comunas elaboraron; pero el espíritu de ellos y el moderno son completamente distintos. No en balde las constituciones urbanas se llamaron en España «fueros». Se trataba precisamente de amoldar el régimen establecido a las nuevas necesidades y apetitos, la idea jurídica a la vida. El «fuero» es privilegio, esto es, hueco legal que se hace en el sistema de poderes tradicionales a la nueva energía. Ello es que esta, en vez de transformar aquel sistema, se asimila a él alojándose en su estructura. Por otra parte, el sistema cede y deja pasar a la realidad sobrevenida.

La política de los «burgueses» medievales no fue otra que oponer a los privilegios del noble otros del mismo tipo. Los gremios urbanos, las comunas, hicieron gala de un ánimo aún más estrecho, suspicaz y egoísta que los feudales. El mejor conocedor de la vida ciudadana en la Edad Media, el belga Henri Pirenne, hace notar que las comunas, en su época más «democrática», practicaron un exclusivismo político increíble y se hicieron menos acogedoras del extraño y recién venido que nunca. Hasta el punto de que, «mientras las poblaciones rurales en torno aumentan de densidad, en el interior de las murallas la cifra de burgueses no aumenta nada». El extraño fenómeno de la escasez de vecindario en las urbes de aquellos siglos se debe, pues, a la resistencia que las villas ofrecen a dejar que nuevas gentes entren a gozar de sus franquicias. «Lejos de procurar extender ampliamente entre los campesinos su derecho y sus instituciones, las villas se reservaron el monopolio más celosamente a medida que dentro de ellas se afirmaba y

desarrollaba el régimen popular. Es más: pretendieron imponer a las gentes del campo libre una dominación muy gravosa, los trataron como súbditos y, llegado el caso, los obligaban con la violencia a sacrificarse en su beneficio.» «Concluyamos, pues, que las democracias urbanas de la Edad Media no fueron en suma, y no pudieron ser, otra cosa que democracias de privilegiados.» Ahora bien, democracia en sentido moderno y privilegio son la más completa contradicción que se puede imaginar. «Y no es —prosigue Pirenne— que la teoría del gobierno democrático fuese ignorada en la Edad Media. Los filósofos del tiempo la formularon claramente a imitación de los antiguos. En Lieja, en medio de las agitaciones civiles, el buen canónigo Jean Hocsem examina gravemente los méritos respectivos de la *aristocratia*, de la *oligarchia* y de la *democratia*, y se pronuncia finalmente por esta última. Por otra parte, harto sabido es que más de un escolástico ha reconocido formalmente la soberanía del pueblo y su derecho a disponer del poder. Pero estas teorías no ejercieron la menor acción sobre las burguesías. Se puede, sin duda, sorprender su influencia, durante el siglo XIV, en ciertos panfletos políticos, en algunas obras literarias; pero es completamente cierto, en cambio, que no tuvieron, cuando menos en los Países Bajos, la más mínima acción sobre la Comuna» [1].

La idea que algunos «radicales» españoles han tenido de enlazar su política democrática con el levantamiento de los comuneros revela exclusivamente la ignorancia

[1] Henri Pirenne: *Les Anciennes Démocraties des Pays-Bas*, pp. 133, 197, 199, 200.

de la historia que, como un vicio nativo, va adscrita al radicalismo.

La democracia moderna no proviene directamente de ninguna democracia antigua, ni de las medievales, ni de la griega y romana. Estas últimas solo han proporcionado a la nuestra una terminología tergiversada, el gesto y la retórica [1]. La Edad Media procede por *correcciones* al régimen. Nuestra era, en cambio, ha procedido por *revoluciones;* es decir, que en lugar de adaptar el régimen a la realidad social, se ha propuesto adaptar esta a un ideal esquema.

Cuando los señores feudales, en su galope venatorio, arrasan la sembradura del colono, siente este la natural irritación y aspira a vengarse o evitar en lo futuro el desmán. Pero lo que no se le ocurre es que para impedir tal vejamen concreto sufrido en su haber o en su persona sea preciso transformar radicalmente la organización entera de la sociedad. En nuestro tiempo, por el contrario, el ciudadano que sufre un pisotón siente profunda ira, no contra el pie que le ha pisado, sino contra la arquitectura total de un universo donde los pisotones son posibles. Por esta razón digo que el hombre medieval se irrita contra los abusos (de un régimen), y el moderno, contra los usos (es decir, contra el régimen mismo).

---

[1] Quede para otra ocasión el análisis de las diferencias entre nuestras democracias y las de otros tiempos, juntamente con el estudio de su génesis. Circulan sobre todo esto las nociones más confusas. A muchos conspicuos radicales he preguntado qué entienden por democracia y por liberalismo, sin conseguir más que respuestas de una vaguedad inaceptable. Y, sin embargo, son dos cosas perfectamente claras, cuya evidente genealogía es, en verdad, la que menos sospechan los demócratas al uso.

Quiere el temperamento racionalista que el cuerpo social se amolde, cueste lo que cueste, a la cuadrícula de conceptos que su razón pura ha forjado. El valor de la ley es, para el revolucionario, preexistente a su congruencia con la vida. La ley buena es buena por sí misma, como pura idea. Por eso, desde hace siglo y medio, la política europea ha sido casi exclusivamente *política de ideas*. Una política de realidades en que no se aspira a hacer triunfar una idea como tal, parecía inmoral. No es esto en modo alguno decir que de hecho no se haya practicado subrepticiamente una política de intereses y de ambiciones. Pero lo sintomático del caso es que esta política, para poder navegar y hacer su ruta, tenía que autorizarse con algún pabellón *idealista* y disfrazar sus efectivos designios.

Ahora bien: una idea forjada sin otra intención que la de hacerla perfecta como idea, cualquiera que sea su incongruencia con la realidad, es precisamente lo que llamamos utopía. El triángulo geométrico es utópico; no hay cosa alguna visible y tangible en quien se cumpla la definición del triángulo. No es, pues, el utopismo una afección peculiar a cierta política, es el carácter propio a cuanto elabora la razón pura. Racionalismo, radicalismo, pensar *more geometrico*, son utopismos. Tal vez en la ciencia, que es una función contemplativa, tenga el utopismo una misión necesaria y perdurable. Mas la política es realización. ¿Cómo no ha de resultar contradictorio con ella el espíritu utopista?

En efecto: cada revolución se propone la vana quimera de realizar una utopía más o menos completa.

El intento inexorablemente, fracasa. El fracaso suscita el fenómeno gemelo y antitético de toda revolución: la contrarrevolución. Sería interesante mostrar cómo esta no es menos utopista que su hermana antagónica, aun cuando es menos sugestiva, generosa e inteligente. El entusiasmo por la razón pura no se siente vencido y vuelve a la lid. Otra revolución estalla con otra utopía inscrita en sus pendones, modificación de la primera. Nuevo fracaso, nueva reacción; y así, sucesivamente, hasta que la conciencia social empieza a sospechar que el mal éxito no es debido a la intriga de los enemigos, sino a la contradicción misma del propósito. Las *ideas* políticas pierden brillo y fuerza atractiva. Se empieza a advertir todo lo que en ellas hay de fácil y pueril esquematismo. El programa utópico revela su interno formalismo, su pobreza, su sequedad, en comparación con el raudal jugoso y espléndido de la vida. La era revolucionaria concluye sencillamente, sin frases, sin gestos, reabsorbida por una sensibilidad nueva. A la política de ideas sucede una política de cosas y de hombres. Se acaba por descubrir que no es la vida para la idea, sino la idea, la institución, la norma para la vida, o, como dice el Evangelio, que «el sábado por causa del hombre es hecho, no el hombre por causa del sábado».

Sobre todo —y este es un síntoma muy importante—, la política toda pierde presión, desaparece del primer plano de las preocupaciones humanas y queda convertida en un menester, como tantos otros que son ineludibles, pero no atraen el entusiasmo ni se sobrecargan de un patetismo solemne y casi religioso. Porque nótese que en la era revolucionaria la política se hallaba

instalada en el centro de los afanes humanos. El aparato que mejor registra la jerarquía de nuestros entusiasmos vitales es precisamente la muerte. Será lo más importante en nuestra vida aquello por que seamos capaces de morir. Y, en efecto, el hombre moderno ha puesto su pecho en las barricadas de la revolución, demostrando así inequívocamente que esperaba de la política la felicidad. Cuando llega el ocaso de las revoluciones, parece a las gentes este fervor de las generaciones anteriores una evidente aberración de la perspectiva sentimental. La política no es cosa que pueda ser exaltada a tan alto rango de esperanzas y respetos. El alma racionalista la ha sacado de quicio esperando demasiado de ella. Cuando este pensamiento comienza a generalizarse, concluye la era de las revoluciones, la política de ideas y la lucha por el derecho.

El proceso ha sido siempre el mismo en Grecia, en Roma, en Europa. Las leyes comienzan por ser efecto de necesidad y de fuerzas o combinaciones dinámicas, pero luego se convierten en expresión de ilusiones y deseos. ¿Han dado jamás las formas jurídicas la felicidad que de ellas se esperó? ¿Han resuelto alguna vez los problemas que las promovieron?

En el fondo del alma europea germinan ya estas sospechas, iniciación de una mecánica espiritual nueva que sustituirá a la racionalista, como esta suplantó a la tradicionalista. Comienza una época antirrevolucionaria; pero las gentes miopes creen que empieza una universal reacción. Yo no conozco en todo el área histórica épocas de reacción; eso no ha existido nunca. Las reacciones son, como las contrarrevoluciones, peripecias e intermedios sumamente transitorios, que viven

sobre el recuerdo fresco del postrer levantamiento. *La reacción no es más que un parásito de la revolución. Ya ha comenzado en la periferia meridional de Europa, y es sumamente probable que se extenderá luego a los grandes pueblos del centro y el Norte.* Pero todo ello será fugaz, y más que otra cosa, la sacudida material que precede siempre al logro de un nuevo equilibrio. Al alma revolucionaria no ha sucedido nunca en la historia un alma reaccionaria, sino, más sencillamente, un alma desilusionada. Es la inevitable consecuencia psicológica que dejan los espléndidos siglos idealistas, racionalistas; centurias de dilapidación orgánica, borrachas de confianza, de seguridad en sí mismas, grandes bebedores de utopía e ilusión.

La fisonomía del alma tradicionalista y revolucionaria, que he delineado anteriormente coincide, sin duda, con el desarrollo de la historia europea desde 1500 hasta nuestros días. Los hechos principales de estos últimos siglos son demasiado notorios para que no hayan acudido a la mente del lector, proporcionando una concreta autenticidad al esquema general por mí trazado de un espíritu revolucionario. Pero es más interesante y hasta inquietador advertir que el mismo esquema se cumple exactamente en los otros ciclos históricos que con alguna aproximación conocemos. Adquiere entonces el fenómeno espiritual de la revolución un carácter de ley cósmica, de estadio universal por el que pasa todo cuerpo nacional, y el tránsito del tradicionalismo al radicalismo aparece como un ritmo biológico que pulsase en la historia inexorablemente, a la manera que el ritmo de las estaciones en la vida vegetal.

Conviene, pues, recordar algunos hechos de la historia griega y romana que, encajando con rara precisión en el esquema antecedente, constituyen su más cumplida prueba. Esto me permitirá a la vez transcribir algunos párrafos de grandes historiadores que, atentos solo a su menester, sin buscar, como yo, generalizaciones históricas, describen tal o cual momento de la vida en Grecia y en Roma. Si esos autores, no dándose de ello clara cuenta, impremeditadamente, se han visto obligados a suponer, tras el caso concreto que narran, el mismo mecanismo de un espíritu revolucionario que yo he definido como una etapa universal de la historia, no se negará a la coincidencia un valor demostrativo de alto rango.

En la historia griega y romana se ha padecido hasta hace mucho un error que ahora se comienza a corregir. Radica en creer que la hora de plenitud en Grecia y en Roma coincide con la época de que han llegado hasta nosotros fuentes históricas abundantes. Todo lo anterior se juzgaba tiempo de iniciación étnica y como una prehistoria de ambas naciones. Por una ilusión óptica, muy frecuente en esta ciencia, la historia confundía la inexistencia de datos con la inexistencia de los hechos. Una rectificación de ese error mostró que la realidad era muy distinta. Las épocas de que se empieza a tener gran copia de noticias son épocas en que existen ya historiadores que se encargan de conservarlas. Ahora bien: cuando empieza a haber historiadores en un pueblo es que este pueblo ha dejado ya de ser joven, se halla en plena madurez, tal vez inicia su decadencia. La historia es, como la uva, delicia de los otoños.

El tiempo en que la vida griega y romana se aclara por completo a nuestros ojos es ya sazón septembrina. Queda de la parte de allá casi íntegra la verdadera historia de estos pueblos, su juventud y su infancia. Resulta de aquí que la imagen grecorromana, ante la cual se han extasiado los siglos últimos, era una faz más que madura, donde las arrugas habían instalado ya sus figuras geométricas, primer signo de la rigidez cadavérica en que se anuncia la vida menguante.

Mommsen fue el primero en rectificar la perspectiva de la historia romana. El gran Eduardo Meyer hizo lo mismo, pero más taxativamente, con la de Grecia. A él se debe una de las más importantes y fecundas innovaciones del pensamiento histórico. La periodización de la historia universal en antigua, media y moderna era una cuadrícula convencional y caprichosa que desde el siglo XVII se incrusta como a martillo en el cuerpo continuo de la historia. Reconstruyendo la vida helénica, Meyer encontró que los helenos habían pasado por una época bastante parecida a nuestra Edad Media, y se atrevió a hablar de una Edad Media griega. Esto traía consigo la trasposición de las tres edades a cada ciclo histórico nacional. Todo pueblo tiene su edad antigua, su edad media, su edad moderna. Con este uso cambia por completo el sentido de la periodización tradicional, y sus tres estadios dejan de ser rótulos externos, convencionales o dialécticos, para cargarse de un sentido más real y como biológico. Son la infancia, la juventud, la madurez de cada pueblo.

La Edad Media de Grecia termina en el siglo VII. Es la primera centuria de que poseemos noticias abun-

dantes y exactas. Sin embargo, no se trata de una aurora nacional. Por el contrario, asistimos a la agonía de un largo pretérito y al despertar de un tiempo nuevo. «Las bases de la constitución política medieval —resume Meyer— son destruidas. El dominio de los nobles no es ya la expresión adecuada a las circunstancias reinantes; los intereses de los gobernantes y de los gobernados no coinciden. El antiguo régimen de la vida, del derecho, de las comunidades fundadas en consanguinidad, pierde su sentido y se convierte en una traba. El hombre no permanece ya necesariamente adscrito al círculo en que ha nacido. Cada cual se informa su propio destino; el individuo se emancipa social, espiritual y políticamente. El que no conquista la ventura en su patria va a buscarla entre los extraños. Negocios de dinero (la economía crematística aparece en esta época) y de réditos son tenidos por inmorales y todo el mundo percibe sus funestos efectos; pero nadie puede sustraerse a ellos, y el noble más conservador se guarda mucho de desdeñar su granjería. *Chremata, chremata áner* —«el dinero, el dinero es el hombre»; tal es el lema del tiempo—; y es muy significativo que lo hallamos puesto en boca de un espartano (Alceo, fragmento 49), o de un argivo (Píndaro, *Istmicas*, 2). Entre la nobleza y los labradores se presentan las nuevas clases de los industriales y mercaderes, con su apéndice de artesanos, buhoneros, marinos, y entre ellos hace su aparición el aventurero que, como Arquíloco de Thasos, ensaya dondequiera su fortuna y siente doblemente el peso de la miseria y el sometimiento. Crecen las ciudades, donde inmigran los campesinos para ganar en ellas su pan más fácilmente; extranjeros

que en su patria no tuvieron suerte o hubieron de huir por la lucha de los partidos se avecindan en ellas. Todos combaten a una el régimen nobiliario. Los campesinos aspiran a libertarse de la insoportable opresión económica; los ciudadanos enriquecidos, a participar en el Poder; los descendientes de los inmigrados, que a veces superan en número a los antiguos ciudadanos, pretenden su equiparación con el vecindario de herencia. Todos estos elementos son reunidos bajo el nombre de *demos*, como en tiempos de la Revolución francesa bajo el nombre de *tiers état*. A la manera que este, el *demos* griego no constituye nada unitario por su posición ni por sus fines políticos y sociales; solo la oposición contra los *mejores* mantiene juntos tan heterogéneos elementos» [1].

No cabe un paralelismo más minucioso con la composición de nuestras naciones modernas en la víspera de la era revolucionaria. Se inicia con la generalización de la moneda el capitalismo. Con él surge el imperialismo. Pronto va a comenzar la creación de grandes flotas. La guerra caballeresca del noble medieval —hablo de Grecia— es sustituida por otra que no se hace a caballo ni hombre a hombre. A la *promaquia*, o lid singular, sucede el gran invento: la falange de hoplitas, el cuerpo táctico de infantería. Al mismo tiempo, la disociación medieval termina y empiezan todos los griegos a llamarse «helenos». Bajo la unidad de este nombre sienten su profunda afinidad histórica.

En fin: es el comienzo de las súbitas transformaciones legislativas, de las constituciones. ¿Será azar? Ello es

[1] Eduard Meyer: *Geschichte des Altertums*, tomo II.

que a estas constituciones «inventadas» va unido siempre el nombre de un filósofo. Porque es —no se olvide— el siglo de los siete sabios y de los primeros pensadores jónicos y dóricos. Donde hay radical mutación de leyes, nuevas tablas de régimen, existe siempre, paladino u oculto, algún «sabio». Los siete sabios son los siete grandes intelectuales de la época, los descubridores de la razón, del *logos*, frente al *mythos* o tradición.

Por rara fortuna, los datos nos permiten asistir documentalmente a la primera incorporación del alma individualista y racional que se revuelve contra el alma de la tradición. Es el primer pensador cuya figura ha llegado hasta nosotros con plena historicidad, Hecateo de Mileto, autor de un libro sobre los mitos populares que orientaban la vida griega. El libro, del que solo quedan mínimos fragmentos, comienza de este modo: «Así habla Hecateo de Mileto. Escribo todo esto según *me pareció* verdad; porque las narraciones de los griegos son, *en mi opinión*, contradictorias y ridículas.» Estas palabras son el canto matinal del gallo individualista, el toque de diana del racionalismo. Por vez primera aquí un individuo se revuelve señero contra la tradición, vasto mundo milenario en que habían habitado inmemorialmente las almas de Grecia.

De reforma en reforma pasa un siglo, y llegamos a la más famosa, la de Clístenes. He aquí cómo esboza su sentido y la psicología de su autor Wilamowitz-Möllendorf: «Clístenes el Alcmeónida, de la más poderosa entre las nobles familias rivales que Pisístrato había desterrado, logró, con ayuda de Delfos y de Esparta, derrocar al tirano; pero no tomó su puesto ni hizo de Atenas un Estado aristocrático, como Esparta

esperaba, sino que, también auxiliado en esto por Delfos, la dotó de la Constitución plenamente democrática, única que conocemos bien. Porque fue él y no Solón su progenitor... Si en otro tiempo solo la ley no escrita, la religión y el uso obligaban, son ahora las leyes escritas los verdaderos reyes. Pero no son las letras muertas inscritas en piedra trabas de la libertad, sino normas de validez general las que se hallan esculpidas en el corazón del civil ciudadano. Nadie sino el pueblo las ha establecido; pero no las quebrantará arbitrariamente, sino que serán modificadas en forma legal cuando hayan dejado de ser 'justas'. El pueblo se las ha apropiado al jurarlas; pero hay un legislador que las ha hecho. Para que el pueblo las aceptase libremente, tenían que estar orientadas en la dirección de sus sentimientos y deseos; mas la idea creadora la ha encontrado en sí el legislador, y lo mismo que en el humanitarismo del viejo derecho ático transparece el carácter blando y piadoso del sabio poeta Solón, hay en la Constitución de Clístenes rasgos de una violenta construcción lógico-aritmética que invitan a deducir conclusiones sobre el temperamento de su autor. Debió, durante su destierro, elaborar el proyecto esquemático, y solo a regañadientes aceptó aquí o allá algún compromiso con la realidad, cuando no pudo extirparla. Por lo menos en su tendencia, tiene mucho de común con la especulación aritmético-filosófica que entonces comenzaba y que pronto iba a llevar a la fe en la realidad de los números. Tuvo, en efecto, conexiones con Samos, patria de los pitagóricos. En su violento radicalismo se advierte el carácter de los sofistas y filósofos, siempre obstinados en que lo

lógicamente demostrado sea impuesto al mundo real para su salud. Planes tan aéreos recuerdan fácilmente las efímeras constituciones de Francia que rigieron entre la antigua monarquía y Napoleón» [1].

No creo que sea necesario añadir más. La reforma de Clístenes es un fenómeno típicamente revolucionario, el más ilustre de una larga serie que no concluye hasta Pericles. Bajo él, apenas lo penetramos con la mirada, vemos funcionar la mente geométrica, el radicalismo filosófico, la «razón pura».

La intención de este ensayo era mostrar que la raíz del fenómeno revolucionario ha de buscarse en una determinada afección de la inteligencia. Taine rozó esta idea al enumerar las causas de la gran revolución; mas, por otra parte, anuló su agudo descubrimiento, creyendo que se trataba de una modalidad peculiar al alma francesa. No vio que se trataba de una forma histórica que, al menos en Occidente, tiene carácter general. En nuestra parte del mundo, todo pueblo cuyo desarrollo no haya sido violentamente perturbado llegó en su evolución intelectual a un estadio racionalista. Cuando el racionalismo se ha convertido en el modo general de funcionar las almas, el proceso revolucionario se dispara automáticamente, ineludiblemente. No se origina, pues, en la opresión de los inferiores por los de arriba, ni en el advenimiento de una supuesta sensibilidad para más exquisita justicia

[1] La paridad llega hasta el punto de que también Clístenes introduce en su Constitución el sistema decimal.
Véase Wilamowitz-Möllendorf: *Staat und Gesellschaft der Griechen.*

—creencia de suyo racionalista y antihistórica—, ni siquiera de que nuevas clases sociales cobren pujanza suficiente para arrebatar el poder a las fuerzas tradicionales. De estas cosas, a lo sumo, son algunos hechos concomitantes del espíritu revolucionario, y en vez de ser su causa son también su consecuencia.

Este origen intelectual de las revoluciones recibe elegante comprobación cuando se advierte que el radicalismo, duración y módulo de aquellas son proporcionales a lo que sea la inteligencia dentro de cada raza. Razas poco inteligentes son poco revolucionarias. El caso de España es bien claro; se han dado y se dan extremadamente en nuestro país todos los otros factores que se suelen considerar decisivos para que la revolución explote. Sin embargo, no ha habido propiamente espíritu revolucionario. Nuestra inteligencia étnica ha sido siempre una función atrofiada que no ha tenido un normal desarrollo. Lo poco que ha habido de temperamento subversivo se redujo, se reduce, a reflejo del de otros países. Exactamente lo mismo que acontece con nuestra inteligencia: la poca que hay es reflejo de otras culturas.

El caso de Inglaterra es muy sugestivo. No se puede decir que el pueblo inglés sea muy inteligente. Y no es que le falte inteligencia; es que no le sobra. Posee la justa, la que estrictamente hace falta para vivir. Por eso mismo, su era revolucionaria ha sido la más moderada y teñida siempre de un matiz conservador.

Lo propio aconteció en Roma. Otro pueblo de hombres sanos y fuertes, con gran apetito de vivir y de mandar, pero poco inteligente. Su despertar intelectual es tardío y se produce en contacto con la cultura

griega. Para la opinión que aquí sustento tiene sumo interés preguntarse cuándo llegan a Roma las «ideas» de Grecia y cuándo comienza la revolución. Una coincidencia de ambas fechas sería de un valor probatorio excepcional.

Como es sabido, la era revolucionaria romana empieza en el siglo II antes de Jesucristo, en tiempos de los Gracos.

Por entonces, la situación típica de Roma es exactamente la misma que la de Grecia en el siglo VII-VI y la de Francia en el XVIII. El cuerpo histórico de Roma ha llegado a la plenitud de su desarrollo interior; Roma es ya lo que va a ser hasta el fin. Han comenzado las primeras grandes expansiones. Como Grecia a los persas, Francia e Inglaterra a España, Roma ha anulado el imperialismo cartaginés. Solo hay una diferencia: el intelecto romano es aún tosco, labriego, bárbaro, medieval. Un gran sentido para la urgente práctica, falta de agilidad mental, hacen que el romano no sienta esa específica fruición en el manejo de las ideas que caracteriza a los pueblos más inteligentes, como el griego y el francés. Hasta la época de que ahora hablo, se había perseguido en Roma con saña toda ocupación puramente intelectual. El gesto convencional de odio, de desdén al arte y al pensamiento durará hasta Augusto. Aun Cicerón cree forzoso disculparse porque, en vez de asistir al Senado, permanece en su *villa* escribiendo un libro.

Sin embargo, la resistencia es vana. La inteligencia del labriego romano, torpe y lenta, obedece al ciclo inexorable, y, al menos en forma receptiva, despierta un día. Es hacia el 150 antes de J. C. Por vez primera

hay en Roma un círculo selecto que se entrega con entusiasmo a la cultura griega, desdeñando la hostilidad de la masa tradicionalista. Este círculo es el más ilustre, el de más alto rango social que hay en la República. Escipión Emiliano, el destructor de Cartago y Numancia, es el primer romano noble que sabe hablar en griego. El historiador Polibio y el filósofo Panecio son sus consejeros habituales. En su tertulia se habla de poesía, de filosofía, de nuevas técnicas militares (la ingeniería admirable que han revelado las excavaciones de los campamentos numantinos). Como en Grecia la desaparición de la Edad Media coincide con la sustitución de la *promaquia* o batalla en forma de combates singulares por el cuerpo táctico de la falange, comienza ahora en Roma la organización del ejército revolucionario en forma de cohortes. Mario, el Lafayette romano, será su definitivo creador.

Escipión es un devoto sentimental de las ideas utópicas que Grecia le envía. Según parece, la frase *Humanus sum*, que va a dar luego el «Soy hombre y nada humano me es ajeno», suena por vez primera en su casa. Ahora bien: esa frase es el eterno lema de cosmopolitismo humanitario que inventó una vez Grecia y que, a su tiempo, van a reinventar los ideólogos franceses, Voltaire, Diderot, Rousseau. Esa frase es el lema de todo espíritu revolucionario.

Pues bien: en ese primer círculo «helenista», «idealista», se educan los Gracos, promotores de la primera gran revolución. Su madre, Cornelia, es suegra y prima de Escipión Emiliano [1]. Tiberio Graco tuvo

[1] Sabido es que este, oriundo de la *gens* Paulo-Emiliana, entró por adopción en la familia de los Escipiones.

como maestros y amigos a dos filósofos: uno, el griego Diofantes; otro, el itálico Blosio, ambos fanáticos de la ideología política, constructores de utopías. Después del fracaso de Tiberio se dirigió este último al Asia Menor, donde conquistó al príncipe Aristónico para que hiciese con sus siervos y colonos un ensayo de Estado utópico, la «Ciudad del Sol» [1], un falansterio como el de Fourier, una Icaria como la de Cabet.

Se repite, pues, en Roma el mismo mecanismo, funcionan las mismas ruedas que en Atenas y en Francia. El filósofo, el intelectual anda siempre entre los bastidores revolucionarios. Sea dicho en su honor. Es él el profesional de la razón pura y cumple con su deber hallándose en la brecha antitradicionalista. Puede decirse que en esas etapas de radicalismo —al fin y al cabo las más gloriosas de todo el ciclo histórico —consigue el intelectual el máximum de intervención y autoridad. Sus definiciones, sus conceptos «geométricos» son la sustancia explosiva que, una vez y otra, hace en la historia saltar las ciclópeas organizaciones de la tradición. Así, en nuestra Europa surge el gran levantamiento francés de la abstracta definición que los enciclopedistas daban del hombre. Y el último conato, el socialista, procede igualmente de la definición no menos abstracta, forjada por Marx, del hombre que no es sino obrero, del «obrero puro».

En el ocaso de las revoluciones van dejando las ideas de ser un factor histórico primario, como no lo eran tampoco en la edad tradicionalista.

---

[1] Rosenberg: *Historia de la República Romana*, p. 59 (1921).

EPÍLOGO SOBRE EL ALMA DESILUSIONADA

El tema de este ensayo se reducía a intentar una definición del espíritu revolucionario y anunciar su fenecimiento en Europa. Pero he dicho al comienzo que ese espíritu es tan solo un estadio de la órbita que recorre todo gran ciclo histórico. Le precede un alma racionalista, le sigue un alma mística, más exactamente supersticiosa. Tal vez el lector sienta alguna curiosidad por conocer qué sea ese alma supersticiosa en que desemboca el periodo de las revoluciones. Pero acaece que no es posible hablar sobre el asunto de otro modo que largamente. Las épocas posrevolucionarias, tras una hora muy fugaz de aparente esplendor, son tiempo de decadencia. Y las decadencias, como los nacimientos, se envuelven históricamente en la tiniebla y el silencio. La historia practica un extraño pudor que le hace correr un velo piadoso sobre la imperfección de los comienzos y la fealdad de las declinaciones nacionales. Ello es que los hechos de la época «helenística» en Grecia, del medio y bajo Imperio en Roma, son mal conocidos por los historiadores y apenas sos-

pechados por la generalidad de los cultos. No hay, pues, manera de poder referirse a ellos en forma de breve alusión.

Solo a riesgo de padecer sinnúmero de malas interpretaciones me atrevería a satisfacer la curiosidad del lector (¿hay en nuestro país lectores curiosos?) diciendo lo siguiente:

El alma tradicionalista es un mecanismo de confianza, porque toda su actividad consiste en apoyarse sobre la sabiduría indubitada del pretérito. El alma racionalista rompe esos cimientos de confianza con el imperio de otra nueva: la fe en la energía individual, de que es la razón momento sumo. Pero el racionalismo es un ensayo excesivo, aspira a lo imposible. El propósito de suplantar la realidad con la idea es bello por lo que tiene de eléctrica ilusión, pero está condenado siempre al fracaso. Empresa tan desmedida deja tras de sí transformada la historia en un área de desilusión. Después de la derrota que sufre en su audaz intento idealista, el hombre queda completamente desmoralizado. Pierde toda fe espontánea, no cree en nada que sea una fuerza clara y disciplinada. Ni en la tradición ni en la razón, ni en la colectividad ni en el individuo. Sus resortes vitales se aflojan, porque, en definitiva, son las creencias que abriguemos quienes los mantienen tensos. No conserva esfuerzo suficiente para sostener una actitud digna ante el misterio de la vida y el universo. Física y mentalmente, degenera. En estas épocas queda agostada la cosecha humana, la nación se despuebla. No tanto por hambre, peste u otros reveses, cuanto porque disminuye el poder genesíaco del hombre. Con él mengua el coraje viril.

Comienza el reinado de la cobardía —un fenómeno extraño que se produce lo mismo en Grecia que en Roma, y aún no ha sido justamente subrayado. En tiempos de salud goza el hombre medio de la dosis de valor personal que basta para afrontar honestamente los casos de la vida. En estas edades de consunción, el valor se convierte en una cualidad insólita que solo algunos poseen. La valentía se torna profesión, y sus profesionales componen la soldadesca que se alza contra todo el poder público y oprime estúpidamente el resto del cuerpo social.

Esta universal cobardía germina en los más delicados e íntimos intersticios del alma. Se es cobarde para todo. El rayo y el trueno vuelven a espantar como en los tiempos más primitivos. Nadie confía en triunfar de las dificultades por medio del propio vigor. Se siente la vida como un terrible azar en que el hombre depende de voluntades misteriosas, latentes, que operan según los más pueriles caprichos. El alma envilecida no es capaz de ofrecer resistencia al destino, y busca en las prácticas supersticiosas los medios para sobornar esas voluntades ocultas. Los ritos más absurdos atraen la adhesión de las masas. En Roma se instalan pujantes todas las monstruosas divinidades del Asia que dos siglos antes hubieran sido dignamente desdeñadas.

En suma: incapaz el espíritu de mantenerse por sí mismo en pie, busca una tabla donde salvarse del naufragio y escruta en torno, con humilde mirada de can, alguien que le ampare. El alma supersticiosa es, en efecto, el can que busca un amo. Ya nadie recuerda siquiera los gestos nobles del orgullo, y el imperativo

de libertad, que resonó durante centurias, no hallaría la menor comprensión. Al contrario, el hombre siente un increíble afán de servidumbre. Quiere servir ante todo: a otro hombre, a un emperador, a un brujo, a un ídolo. Cualquier cosa, antes que sentir el terror de afrontar solitario, con el propio pecho, los embates de la existencia.

Tal vez el nombre que mejor cuadra al espíritu que se inicia tras el ocaso de las revoluciones sea el de espíritu servil.

EL SENTIDO HISTÓRICO DE LA TEORÍA DE EINSTEIN

La teoría de la relatividad, el hecho intelectual de más rango que el presente puede ostentar, es una teoría y, por tanto, cabe dicutir si es verdadera o errónea. Pero, aparte de su verdad o su error, una teoría es un cuerpo de pensamientos que nace en un alma, en un espíritu, en una conciencia, lo mismo que el fruto en el árbol. Ahora bien, un fruto nuevo indica una especie vegetal nueva que aparece en la flor. Podemos, pues, estudiar aquella teoría con la misma intención que el botánico cuando describe una planta: prescindiendo de si el fruto es saludable o nocivo, verdadero o erróneo, atentos exclusivamente a filiar la nueva especie, el nuevo tipo de ser viviente que en él sorprendemos. Este análisis nos descubrirá el sentido histórico de la teoría de la relatividad, lo que esta es como fenómeno histórico.

Sus peculiaridades acusan ciertas tendencias específicas en el alma que la ha creado. Y como un edificio científico de esta importancia no es obra de un solo hombre, sino resultado de la colaboración indeliberada de muchos, precisamente de los mejores, la orientación que revelen esas tendencias marcará el rumbo de la historia occidental.

No quiero decir con esto que el triunfo de esta

teoría influirá sobre los espíritus, imponiéndoles determinada ruta. Esto es evidente y trivial. Lo interesante es lo inverso: porque los espíritus han tomado espontáneamente determinada ruta, ha podido nacer y triunfar la teoría de la relatividad. Las ideas, cuanto más sutiles y técnicas, cuanto más remotas parezcan de los efectos humanos, son síntomas más auténticos de las variaciones profundas que se producen en el alma histórica.

Basta con subrayar un poco las tendencias generales que han actuado en la invención de esta teoría; basta con prolongar brevemente sus líneas más allá del recinto de la física, para que aparezca a nuestros ojos el dibujo de una sensibilidad nueva, antagónica de la reinante en los últimos siglos.

1.º *Absolutismo.*

El nervio de todo el sistema está en la idea de relatividad. Todo depende, pues, de que se entienda bien la fisonomía que este pensamiento tiene en la obra genial de Einstein. No sería falto de toda mesura afirmar que este es el punto en que la genialidad ha insertado su divina fuerza, su aventurero empujón, su audacia sublime de arcángel. Dado este punto, el resto de la teoría podía haberse encargado a la mera discreción.

La mecánica clásica reconoce igualmente la relatividad de todas nuestras determinaciones sobre el movimiento, por tanto, de toda posición en el espacio y en el tiempo que sea observable por nosotros. ¿Cómo

la teoría de Einstein, que, según oímos, trastorna todo el clásico edificio de la mecánica, destaca en su nombre propio, como su mayor característica, la relatividad? Este es el multiforme equívoco que conviene, ante todo, deshacer. *El relativismo de Einstein es estrictamente inverso al de Galileo y Newton.* Para estos, las determinaciones empíricas de duración, colocación y movimiento son relativas porque creen en la existencia de un espacio, un tiempo y un movimiento absoluto. Nosotros no podemos llegar a estos; a lo sumo, tenemos de ellos noticias indirectas (por ejemplo, las fuerzas centrífugas). Pero si se cree en su existencia, todas las determinaciones que efectivamente poseemos quedarán descalificadas como meras apariencias, como valores relativos al punto de comparación que el observador ocupa. Relativismo aquí significa, en consecuencia, un defecto. La física de Galileo y Newton, diremos, es relativa.

Supongamos que, por unas u otras razones, alguien cree forzoso negar la existencia de esos inasequibles absolutos en el espacio, el tiempo y la transferencia. En el mismo instante, las determinaciones concretas, que antes parecían relativas en el mal sentido de la palabra, libres de la comparación con lo absoluto, se convierten en las únicas que expresan la realidad. No habrá ya una realidad absoluta (inasequible) y otra relativa en comparación con aquella. Habrá una sola realidad, y esta será la que la física positiva aproximadamente describe. Ahora bien: esta realidad es la que el observador percibe desde el lugar que ocupa; por tanto, una realidad relativa. Pero como esta realidad relativa, en el supuesto que hemos tomado, es la única

que hay, resultará, a la vez que relativa, la realidad verdadera, o, lo que es igual, la realidad absoluta. Relativismo aquí no se opone a absolutismo; *al contrario*, se funde con este, y lejos de sugerir un defecto de nuestro conocimiento, le otorga una validez absoluta.

Tal es el caso de la mecánica de Einstein. Su física no es relativa, sino relativista, y merced a su relativismo consigue una significación absoluta.

La más trivial tergiversación que puede sufrir la nueva mecánica es que se la interprete como un engendro más del viejo relativismo filosófico que precisamente viene ella a decapitar. Para el viejo relativismo, nuestro conocimiento es relativo, porque *lo que* aspiramos a conocer (la realidad tempo-espacial) es absoluto y no lo conseguimos. Para la física de Einstein, nuestro conocimiento es absoluto; la realidad es la relativa.

Por consiguiente, conviene, ante todo, destacar como una de las facciones más genuinas de la nueva teoría su tendencia *absolutista* en el orden del conocimiento. Es inconcebible que esto no haya sido desde luego subrayado por los que interpretan la significación filosófica de esta genial innovación. Y, sin embargo, está bien clara esa tendencia en la fórmula capital de toda la teoría: las leyes físicas son verdaderas, cualquiera que sea el sistema de referencia usado, es decir, cualquiera que sea el lugar de la observación. Hace cincuenta años preocupaba a los pensadores si, «desde el punto de vista de Sirio», las verdades humanas lo serían. Esto equivalía a degradar la ciencia que el hombre hace atribuyéndole un valor meramente doméstico. La mecánica de Einstein permite a nuestras leyes físicas

armonizar con las que acaso circulan en las mentes de Sirio.

Pero este nuevo *absolutismo* se diferencia radicalmente del que animó a los espíritus racionalistas en las postreras centurias. Creían estos que al hombre era dado sorprender el secreto de las cosas, sin más que buscar en el seno del propio espíritu las verdades eternas de que está henchido. Así, Descartes crea la física sacándola, no de la experiencia, sino de lo que él llama el *trésor de mon esprit*. Estas verdades, que no proceden de la observación, sino de la pura razón, tienen un valor universal, y en vez de aprenderlas nosotros de las cosas, en cierto modo las imponemos a ellas: son verdades *a priori*. En el propio Newton se encuentran frases reveladoras de ese espíritu racionalista. «En la filosofía de la naturaleza, dice, hay que hacer abstracción de los sentidos.» Dicho en otras palabras: para averiguar lo que una cosa es, hay que volverse de espaldas a ella. Un ejemplo de estas mágicas verdades es la ley de inercia; según ella, un cuerpo libre de todo influjo, si se mueve, se moverá indefinidamente en sentido rectilíneo y uniforme. Ahora bien: ese cuerpo exento de todo influjo nos es desconocido. ¿Por qué tal afirmación? Sencillamente porque el espacio tiene una estructura rectilínea, euclidiana, y, en consecuencia, todo movimiento «espontáneo» que no esté desviado por alguna fuerza se acomodará a la ley del espacio.

Pero esta índole euclidiana del espacio, ¿quién la garantiza? ¿La experiencia? En modo alguno; la pura razón es la que, previamente a toda experiencia, resuelve sobre la absoluta necesidad de que el espacio

en que se mueven los cuerpos físicos sea euclidiano. El hombre no puede *ver* sino en el espacio euclidiano. Esta peculiaridad del habitante de la tierra es elevada por el racionalismo a ley de todo el cosmos. Los viejos absolutistas cometieron en todos los órdenes la misma ingenuidad. Parten de una excesiva estimación del hombre. Hacen de él un centro del universo, cuando es solo un rincón. Y este es el error más grave que la teoría de Einstein viene a corregir.

2.º *Perspectivismo.*

El espíritu provinciano ha sido siempre, y con plena razón, considerado como una torpeza. Consiste en un error de óptica. El provinciano no cae en la cuenta de que mira el mundo desde una posición excéntrica. Supone, por el contrario, que está en el centro del orbe, y juzga de todo como si su visión fuese central. De aquí una deplorable suficiencia que produce efectos tan cómicos. Todas sus opiniones nacen falsificadas, porque parten de un pseudo-centro. En cambio, el hombre de la capital sabe que su ciudad, por grande que sea, es solo un punto del cosmos, un rincón excéntrico. Sabe, además, que en el mundo no hay centro y que es, por tanto, necesario descontar en todos nuestros juicios la peculiar perspectiva que la realidad ofrece mirada desde nuestro punto de vista. Por este motivo, al provinciano el vecino de la gran ciudad parece siempre excéptico, cuando sólo es más avisado.

La teoría de Einstein ha venido a revelar que la

ciencia moderna en su disciplina ejemplar —la *nuova scienza* de Galileo, la gloriosa física de Occidente— padecía un agudo provincianismo. La geometría euclidiana, que solo es aplicable a lo cercano, era proyectada sobre el universo. Hoy se empieza en Alemania a llamar al sistema de Euclides «geometría de lo próximo», en oposición a otros cuerpos de axiomas que, como el de Riemann, son geometrías de largo alcance.

Como todo provincianismo, esta geometría provincial ha sido superada merced a una aparente limitación, a un ejercicio de modestia. Einstein se ha convencido de que hablar del Espacio es una megalomanía que lleva inexorablemente al error. No conocemos más extensiones que las que medimos, y no podemos medir más que con nuestros instrumentos. Estos son nuestro órgano de visión científica; ellos determinan la estructura espacial del mundo que conocemos. Pero, como lo mismo acontece a todo otro ser que desde otro lugar del orbe quiera construir una física, resulta que esa limitación no lo es en verdad.

No se trata, pues, de reincidir en una interpretación subjetivista del conocimiento, según la cual la verdad solo es verdad para un determinado sujeto. Según la teoría de la relatividad, el suceso A, que desde el punto de vista terráqueo precede en el tiempo al suceso B, desde otro lugar del universo, Sirio, por ejemplo, aparecerá sucediendo a B. No cabe inversión más completa de la realidad. ¿Quiere esto decir que o nuestra imaginación es falsa o la del avecindado en Sirio? De ninguna manera. Ni el sujeto humano ni el de Sirio deforman lo real. Lo que ocu-

rre es que una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar. Espacio y tiempo son los ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista.

En la introducción a mi primer *Espectador*, aparecido en enero de 1916, cuando aún no se había publicado nada sobre la teoría general de la relatividad [1], exponía yo brevemente esta doctrina perspectivista, dándole una amplitud que trasciende de la física y abarca toda realidad. Hago esta advertencia para mostrar hasta qué punto es un signo de los tiempos pareja manera de pensar.

Y lo que más me sorprende es que no haya reparado nadie todavía en este rasgo capital de la obra de Einstein. Sin una sola excepción —que yo sepa—, cuanto se ha escrito sobre ella interpreta el gran descubrimiento como un paso más en el camino del subjetivismo [2]. En todas las lenguas y en todos los giros se ha repetido que Einstein viene a confirmar la doctrina kantiana, por lo menos en un punto: la subjetividad de espacio y tiempo. Me importa declarar taxativamente que esta creencia me parece la más

---

[1] La primera publicación de Einstein sobre su reciente descubrimiento, *Die Grundlagen der allgemeinen Relativitätstheorie*, se publicó dentro de ese año.

[2] Bastante tiempo después de publicado esto, se me ha hecho notar que simultáneamente había aparecido una conferencia del filósofo Geiger, donde se habla también del sentido *absoluto* que va anejo a la teoría de Einstein. Pero el caso es que la tesis de Geiger apenas tiene algún punto común con la sostenida en este ensayo. [Nota a la tercera edición, 1934.]

cabal incomprensión del sentido que la teoría de la relatividad encierra.

Precisemos la cuestión en pocas palabras, pero del modo más claro posible. La perspectiva es el orden y forma que la realidad toma para el que la contempla. Si varía el lugar que el contemplador ocupa, varía también la perspectiva. En cambio, si el contemplador es sustituido por otro en el mismo lugar, la perspectiva permanece idéntica. Ciertamente, si no hay un sujeto que contemple, a quien la realidad aparezca, no hay perspectiva. ¿Quiere esto decir que sea subjetiva? Aquí está el equívoco que durante dos siglos, cuando menos, ha desviado toda la filosofía, y con ella la actitud del hombre ante el universo. Para evitarlo basta con hacer una sencilla distinción.

Cuando vemos quieta y solitaria una bola de billar, solo percibimos sus cualidades de color y forma. Mas he aquí que otra bola de billar choca con la primera. Esta es despedida con una velocidad proporcionada al choque. Entonces notamos una nueva cualidad de la bola que antes permanecía oculta: su elasticidad. Pero alguien podría decirnos que la elasticidad no es una cualidad de la bola primera, puesto que sólo se presenta cuando otra choca con ella. Nosotros contestaríamos prontamente que no hay tal. La elasticidad es una cualidad de la bola primera, no menos que su color y su forma; pero es una cualidad reactiva o de respuesta a la acción de otro objeto. Así, en el hombre lo que solemos llamar su carácter es su manera de reaccionar ante lo exterior —cosas, personas, sucesos.

Pues bien: cuando una realidad entra en choque

con ese otro objeto que denominamos «sujeto consciente», la realidad responde *apareciéndole*. La apariencia es una cualidad objetiva de lo real, es su respuesta a un sujeto. Esta respuesta es, además, diferente según la condición del contemplador; por ejemplo, según sea el lugar desde que mira. Véase cómo la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba como deformaciones que el sujeto imponía a la realidad. Tiempo y espacio vuelven, contra la tesis kantiana, a ser formas de lo real.

Si hubiese entre los infinitos puntos de vista uno excepcional, al que cupiese atribuir una congruencia superior con las cosas, cabría considerar los demás como deformadores o «meramente subjetivos». Esto creían Galileo y Newton cuando hablaban del espacio absoluto, es decir, de un espacio contemplado desde un punto de vista que no es ninguno concreto. Newton llama al espacio absoluto *sensorium Dei*, el órgano visual de Dios; podríamos decir la perspectiva divina. Pero apenas se piensa hasta el final esta idea de la perspectiva que no está tomada desde ningún lugar determinado y exclusivo, se descubre su índole contradictoria y absurda. No hay un espacio absoluto porque no hay una perspectiva absoluta. Para ser absoluto, el espacio tiene que dejar de ser real —espacio lleno de cosas— y convertirse en una abstracción.

La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida.

El individuo, para conquistar el máximum posible de verdad, no deberá, como durante centurias se le ha predicado, suplantar su espontáneo punto de vista por otro ejemplar y normativo, que solía llamarse «visión de las cosas *sub specie aeternitatis*». El punto de vista de la eternidad es ciego, no ve nada, no existe. En vez de esto, procurará ser fiel al imperativo unipersonal que representa su individualidad.

Lo propio acontece con los pueblos. En lugar de tener por bárbaras las culturas no europeas, empezaremos a respetarlas como estilos de enfrontamiento con el cosmos equivalentes al nuestro. Hay una perspectiva china tan justificada como la perspectiva occidental.

3.º *Antiutopismo o antirracionalismo.*

La misma tendencia que en su forma positiva conduce al perspectivismo, en su forma negativa significa hostilidad al utopismo.

La concepción utópica es la que se crea desde «ningún sitio» y que, sin embargo, pretende valer para todos. A una sensibilidad como esta que transluce en la teoría de la relatividad, semejante indocilidad a la localización tiene que parecerle una avilantez. En el espectáculo cósmico no hay espectador sin localidad determinada. Querer ver algo y no querer verlo desde un preciso lugar, es un absurdo. Esta pueril insumisión a las condiciones que la realidad nos impone; esa incapacidad de aceptar

alegremente el destino; esa pretensión ingenua de creer que es fácil suplantarlo por nuestros estériles deseos, son rasgos de un espíritu que ahora fenece, dejando su puesto a otro completamente antagónico.

La propensión utópica ha dominado en la mente europea durante toda la época moderna: en ciencia, en moral, en religión, en arte. Ha sido menester de todo el contrapeso que el enorme afán de dominar lo real, específico del europeo, oponía, para que la civilización occidental no haya concluido en un gigantesco fracaso. Porque lo más grave del utopismo no es que dé soluciones falsas a los problemas —científicos o políticos—, sino algo peor: es que no acepta el problema —lo real— según se presenta; antes bien, desde luego —*a priori*— le impone una caprichosa forma.

Si se compara la vida de Occidente con la de Asia —indos, chinos—, sorprende al punto la inestabilidad espiritual del europeo frente al profundo equilibrio del alma oriental. Este equilibrio revela que, al menos en los máximos problemas de la vida, el hombre de Oriente ha encontrado fórmulas de más perfecto ajuste con la realidad. En cambio, el europeo ha sido frívolo en la apreciación de los factores elementales de la vida, se ha fraguado de ellos interpretaciones caprichosas que es forzoso periódicamente sustituir.

La desviación utopista de la inteligencia humana comienza en Grecia y se produce dondequiera llegue a exacerbación el racionalismo. La razón pura construye un mundo ejemplar —cosmos físico o cosmos político— con la creencia de que él es la verdadera

realidad y, por tanto, debe suplantar a la efectiva. La divergencia entre las cosas y las ideas puras es tal, que no puede evitarse el conflicto. Pero el racionalista no duda de que en él corresponde ceder a lo real. *Esta convicción es la característica del temperamento racionalista.*

Claro es que la realidad posee dureza sobrada para resistir los embates de las ideas. Entonces el racionalismo busca una salida: reconoce que, *por el momento*, la idea no se puede realizar, pero que lo logrará en «un proceso infinito» (Leibniz, Kant). El utopismo toma la forma de *ucronismo*. Durante los dos siglos y medio últimos todo se arreglaba recurriendo al infinito o por lo menos a periodos de una longitud indeterminada. (En el darwinismo, una especie nace de otra, sin más que intercalar entre ambas algunos milenios.) Como si el tiempo, espectral fluencia, simplemente corriendo pudiese ser causa de nada y hacer verosímil lo que es en la actualidad inconcebible.

No se comprende que la ciencia, cuyo único placer es conseguir una imagen certera de las cosas, pueda alimentarse de ilusiones. Recuerdo que sobre mi pensamiento ejerció suma influencia un detalle. Hace muchos años leía yo una conferencia del fisiólogo Loeb sobre los tropismos. Es el tropismo un concepto con que se ha intentado describir y aclarar la ley que rige los movimientos elementales de los infusorios. Mal que bien, con correcciones y añadidos, este concepto sirve para comprender algunos de esos fenómenos. Pero al final de su conferencia, Loeb agrega: «Llegará el tiempo en que lo que hoy llamamos actos morales del hombre se expliquen sencillamente

como tropismos.» Esta audacia me inquietó sobremanera, porque me abrió los ojos sobre otros muchos juicios de la ciencia moderna que, menos ostentosamente, cometen la misma falta. ¡De modo —pensaba yo— que un concepto como el tropismo, capaz apenas de penetrar el secreto de fenómenos tan sencillos como los brincos de los infusorios, puede bastar en un vago futuro para explicar cosa tan misteriosa y compleja como los actos éticos del hombre! ¿Qué sentido tiene esto? La ciencia ha de resolver hoy sus problemas, no transferimos a las calendas griegas. Si sus métodos actuales no bastan para dominar hoy los enigmas del universo, lo discreto es sustituirlos por otros más eficaces. Pero la ciencia usada está llena de problemas que se dejan intactos por ser incompatibles con los métodos. ¡Como si fuesen aquellos los obligados a supeditarse a estos, y no al revés! La ciencia está repleta de ucronismos, de calendas griegas.

Cuando salimos de esta beatería científica que rinde idolátrico culto a los métodos preestablecidos y nos asomamos al pensamiento de Einstein, llega a nosotros como un fresco viento de mañana. La actitud de Einstein es completamente distinta de la tradicional. Con ademán de joven atleta, le vemos avanzar recto a los problemas y, usando del medio más a mano, cogerlos por los cuernos. De lo que parecía defecto y limitación en la ciencia, hace él una virtud y una táctica eficaz.

Un breve rodeo nos aclarará la cuestión.

De la obra de Kant quedará imperecedero un gran descubrimiento: que la experiencia no es solo el montón de datos transmitidos por los sentidos, sino

un producto de dos factores. El dato sensible tiene que ser recogido, filiado, organizado en un sistema de ordenación. Este orden es aportado por el sujeto, es *a priori*. Dicho en otra forma: la experiencia física es un compuesto de observación y geometría. La geometría es una cuadrícula elaborada por la razón pura; la observación es faena de los sentidos. Toda ciencia explicativa de los fenómenos materiales ha contenido, contiene y contendrá estos dos ingredientes.

Esta identidad de composición que a lo largo de su historia ha manifestado siempre la física moderna, no excluye, empero, las más profundas variaciones dentro de su espíritu. En efecto: la relación que guarden entre sí sus dos ingredientes da lugar a interpretaciones muy dispares. De ambos, ¿cuál ha de supeditarse al otro? ¿Debe ceder la observación a las exigencias de la geometría, o la geometría a la observación? Decidirse por lo uno o por lo otro significa pertenecer a dos tipos antagónicos de tendencia intelectual. Dentro de la misma y única física caben dos castas de hombres contrapuestas.

Sabido es que el experimento de Michelson tiene el rango de una experiencia crucial: en él se pone entre la espada y la pared al pensamiento del físico. La ley geométrica que proclama la homogeneidad inalterable del espacio, cualesquiera sean los procesos que en él se producen, entra en conflicto rigoroso con la observación, con el hecho, con la materia. Una de dos: o la materia cede a la geometría, o esta a aquella.

En este agudo dilema sorprendemos a dos temperamentos intelectuales y asistimos a su reacción. Lo-

rentz y Einstein, situados ante el mismo experimento, toman resoluciones opuestas. Lorentz, representando en este punto al viejo racionalismo, cree forzoso admitir que es la materia quien cede y se contrae. La famosa «contracción de Lorentz» es un ejemplo admirable de utopismo. Es el Juramento del Juego de Pelota transportado a la física. Einstein adopta la solución contraria. La geometría debe ceder; el espacio puro tiene que inclinarse ante la observación, tiene que encorvarse.

Suponiendo una perfecta congruencia en el carácter, llevado Lorentz a la política, diría: perezcan las naciones y que se salven los principios. Einstein, en cambio, sostendría: es preciso buscar principios para que se salven las naciones, porque para eso están los principios.

No es fácil exagerar la importancia de este viraje a que Einstein somete la ciencia física. Hasta ahora, el papel de la geometría, de la pura razón, era ejercer una indiscutida dictadura. En el lenguaje vulgar queda la huella del sublime oficio que a la razón se atribuía: el vulgo habla de los «dictados de la razón». Para Einstein, el papel de la razón es mucho más modesto: de dictadora pasa a ser humilde instrumento que ha de confirmar en cada caso su eficacia.

Galileo y Newton hicieron euclidiano al universo simplemente porque la razón lo dictaba así. Pero la razón pura no puede hacer otra cosa que inventar sistemas de ordenación. Estos pueden ser muy numerosos y diferentes. La geometría euclidiana es uno, otro la de Riemann, la de Lobatchewski, etc. Más claro está que no son ellos, que no es la razón pura quien

resuelve cómo es lo real. Por el contrario, la realidad selecciona entre esos órdenes posibles, entre esos esquemas, el que le es más afín. Esto es lo que significa la teoría de la relatividad. Frente al pasado racionalista de cuatro siglos se opone genialmente Einstein e invierte la relación inveterada que existía entre razón y observación. La razón deja de ser norma imperativa y se convierte en arsenal de instrumentos; la observación prueba estos y decide sobre cuál es el oportuno. Resulta, pues, la ciencia de una mutua selección entre las ideas puras y los puros hechos.

Este es uno de los rasgos que más importa subrayar en el pensamiento de Einstein, porque en él se inicia toda una nueva actitud ante la vida. Deja la cultura de ser como hasta aquí una norma imperativa a que nuestra existencia ha de amoldarse. Ahora entrevemos una relación entre ambas, más delicada y más justa. De entre las cosas de la vida son seleccionadas algunas como posibles formas de cultura; pero de entre estas posibles formas de cultura, selecciona a su vez la vida las únicas que deberán realizarse.

4.º *Finitismo.*

No quiero terminar esta filiación de las tendencias profundas que afloran en la teoría de la relatividad sin aludir a la más clara y patente. Mientras el pasado utopista lo arreglaba todo recurriendo al infinito en el espacio y en el tiempo, la física de Einstein —y la matemática reciente de Brouwer y Weyl lo mismo—

acota el universo. El mundo de Einstein tiene curvatura, y, por tanto, es cerrado y finito [1].

Para quien crea que las doctrinas científicas nacen por generación espontánea, sin más que abrir los ojos y la mente sobre los hechos, esta innovación carece de importancia. Se reduce a una modificación de la forma que solía atribuirse al mundo. Pero el supuesto es falso: una doctrina científica no nace, por obvios que parezcan los hechos donde se funda, sin una clara predisposición del espíritu hacia ella. Es preciso entender la génesis de nuestros pensamientos con toda su delicada duplicidad. No se descubren más verdades que las que de antemano se buscan. Las demás, por muy evidentes que sean, encuentran ciego al espíritu.

Esto da un enorme alcance al hecho de que súbitamente, en la física y en la matemática, empiece una marcada preferencia por lo finito y un gran desamor a lo infinito. ¿Cabe diferencia más radical entre dos almas que proceder una a la idea de que el universo es ilimitado y la otra a sentir en su derredor un mundo confinado? La infinitud del cosmos fue una de las grandes ideas excitantes que produjo el Renacimiento. Levantaba en los corazones patéticas mareas, y Giordano Bruno sufrió por ella muerte cruel. Durante toda la época moderna, bajo los afanes del hombre occidental ha latido como un fondo mágico esa infinitud del paisaje cósmico.

Ahora, de pronto, el mundo se limita, es un huerto

[1] Por todas partes, en el sistema de Einstein, se persigue al infinito. Así, por ejemplo, queda suprimida la posibilidad de velocidades infinitas.

con muros confinantes, es un aposento, un interior. ¿No sugiere este nuevo escenario todo un estilo de vida opuesto al usado? Nuestros nietos entrarán en la existencia con esta noción, y sus gestos hacia el espacio tendrán un sentido contrario a los nuestros. Hay evidentemente en esta propensión al finitismo una clara voluntad de limitación, de pulcritud serena, de antipatía a los vagos superlativos, de antirromanticismo. El hombre griego, el «clásico», vivía también en un universo limitado. Toda la cultura griega palpita de horror al infinito y busca el *metron*, la mesura.

Fuera, sin embargo, superficial creer que el alma humana se dirige hacia un nuevo clasicismo. No ha habido jamás neoclasicismo que no fuese una frivolidad. El clásico busca el límite, pero es porque no ha vivido nunca la ilimitación. Nuestro caso es inverso: el límite significa para nosotros una amputación, y el mundo cerrado y finito en que ahora vamos a respirar será irremediablemente un muñón de universo [1].

[1] Otros dos puntos fuera necesario tocar para que las líneas generales de la mente que ha creado la teoría de la relatividad quedasen completas. Uno de ellos es el cuidado con que se subrayan las *discontinuidades* en lo real, frente al prurito de lo continuo que domina el pensamiento de los últimos siglos. Este *discontinuismo* triunfa a la par en biología y en historia. El otro punto, tal vez el más grave de todos, es la tendencia a suprimir la *causalidad* que opera en forma latente dentro de la teoría de Einstein. La física, que comenzó por ser *mecánica* y luego fue *dinámica*, tiende en Einstein a convertirse en mera *cinemática*. Sobre ambos puntos solo puede hablarse recurriendo a difíciles cuestiones técnicas, que en el texto he procurado eliminar.

NI VITALISMO
NI RACIONALISMO

No hay más remedio que irse acercando cada vez más a la filosofía —a la filosofía en el sentido más rigoroso de la palabra. Hasta ahora fue conveniente que los escritores españoles cultivadores de esta ciencia procurasen ocultar la musculatura dialéctica de sus pensamientos filosóficos tejiendo sobre ella una película con color de carne. Era menester seducir hacia los problemas filosóficos con medios líricos. La estratagema no ha sido estéril. Hoy existe en el mundo de habla española un amplio círculo de personas próximas ya a la filosofía. Es, pues, buen tiempo para dar el segundo paso y comenzar a hablar de filosofía filosóficamente. Mas, por supuesto, con cautela, y pulgada a pulgada, debe entrarse en el nuevo terreno. Una larga experiencia de cátedra, tribuna e imprenta me ha proporcionado una opinión bastante desfavorable sobre la capacidad filosófica de nuestros pueblos en la época presente. La filosofía solo puede vivir respirando un aire que se llama rigor mental, precisión, abstracción. Pertenece a la fauna de grandes altitudes y necesita viento fino de sierras, un poco enrarecido y de gran sutileza Nietzsche, encaramado en un picacho de la Engadina, con un abismo a sus pies, es sorprendido por la dama turista que le

pregunta: «¿Qué hace usted ahí, señor profesor?» A lo que él responde: «¡Ya lo ve usted, señora, cazo pensamientos!»

Yo preferiría como lectores a cazadores de gamuzas que saben dar el brinco justo sobre la aguja de granito, ni más acá ni más allá. Pero no los he encontrado. Y menos entre intelectuales de profesión. Predomina la mente tosca que aplasta el menudo insecto de la idea articulada entre sus dedos gruesos de labriego. No le duele a la gente aplastar hormigas ni confundir conceptos.

Yo ahora quisiera salir brevemente al paso de una de estas confusiones o malas inteligencias con que suele interpretarse la ideología filosófica deslizada subrepticiamente por mí en casi todos mis ensayos. Se acostumbra con motivo de ella a hablar de «vitalismo».

No siento la hostilidad, que otros proclaman, creyendo con ello ejecutar un acto genial, hacia los *ismos*. Al contrario, me encanta cada palabra que termina en esa aguda forma con que se señala góticamente hacia la altura de las abstracciones. En ella se reconoce el concepto filosófico, como en el vértice del asta al buen lancero.

Pero hoy se habla en todo el mundo demasiado, y demasiado torpemente, de «vitalismo». Es preciso hacer intervenir la Policía y que las cosas entren en zona de plena claridad.

El vocablo «vitalismo», como todos los vocablos, significa muchas cosas dispares, y ya que con él se pretende, nada menos, resumir todo un sistema de pensamientos, convendría haberse tomado antes el trabajo de usarlo con precisión.

Y lo primero que hace falta es descartar el sentido adscrito a este término cuando se le emplea para calificar, no una filosofía, sino una modalidad de la ciencia biológica. En esta acepción, *vitalismo* significa:

A) Toda teoría biológica que considera a los fenómenos orgánicos irreductibles a los principios físico-químicos. Este vitalismo puede ser de dos modos:

a) O avanza hasta suponer una entidad específica y distinta de las fuerzas físico-químicas, que se llama «fuerza vital», «entelequia», etc. —como hace Driesch.

b) O, simplemente, ateniéndose a un rigoroso empirismo, se limita a estudiar los fenómenos vitales en la arisca peculiaridad que ellos manifiestan, sin suponer tras ellos una entidad vital específica, pero, a la vez, evitando su violenta reducción al sistema de la física. Así Hertwig.

En el caso *a*) tendremos el estricto «vitalismo biológico»; en el segundo, lo que Hertwig llama «biologismo».

Ninguno de estos sentidos puede aplicarse a una filosofía, y quedan limitados a designar direcciones especiales de la ciencia particular que investiga los problemas orgánicos. En la medida en que un hombre no profesional puede marcar sus simpatías y repulsiones, yo diría que me siendo incompatible con el «vitalismo» *sensu stricto* y, por el contrario, veo en el puro «biologismo» —no en la forma insuficiente y pobre que le ha dado el viejo Oskar Hertwig— la dirección de más fecundo porvenir. Uno de los síntomas más claros del tiempo nuevo es la resolución que transparece hoy en todas las ciencias, tomada en

cada una espontáneamente y sin previo acuerdo, de ser cada cual fiel a su problema peculiar, que exige un peculiarísimo método, evitando la influencia en ella de otras ciencias y, viceversa, renunciando a imperar las demás. Salimos, por fin, del frenesí imperialista que en el siglo XIX ha arrebatado a todo el mundo —pueblos, individuos, disciplinas, artes, estilos—, bajo cuya desmesura cada ciencia y cada arte quiso ser la única auténtica y pretendió subyugar las restantes. Pintura o música o poesía, quisieron cada una ser por su lado todo. Recuérdese la aspiración del wagnerismo, ambicioso de suplantar la metafísica y la religión con su melodía infinita.

Una significación por completo distinta de esta tiene la palabra «vitalismo» cuando intenta referirse a tendencias filosóficas. Pero aun en este caso puede designar tres posiciones ideológicas radicalmente diversas:

B) Por vitalismo filosófico cabe entender:

1.º La teoría del conocimiento según la cual es este un proceso biológico como otro cualquiera, que no tiene leyes y principios exclusivos, sino que es regido por las leyes generales orgánicas: adaptación, ley del mínimo esfuerzo, economía. En este sentido, son vitalistas buena parte, por no decir todas, de las escuelas filosóficas positivas, pero especialmente el empirio-criticismo de Avenarius o Mach y el beatífico pragmatismo. Esta tendencia convierte la filosofía en un simple capítulo de la biología.

2.º La filosofía que declara no ser la razón el modo superior de conocimiento, sino que cabe una relación cognoscitiva más próxima, propiamente inmediata a

la realidad última. Esta forma de conocimiento es la que se ejerce cuando en vez de pensar conceptualmente las cosas, y, por tanto, distanciarlas con el análisis, se las «vive» íntimamente. Bergson ha sido el mayor representante de tal doctrina, y llama «intuición» a esa intimidad transracional con la realidad viviente. *Se hace, pues, de la vida un método de conocimiento frente al método racional.*

3.º La filosofía que no acepta más método de conocimiento teorético que el racional, pero cree forzoso situar en el centro del sistema ideológico el problema de la vida, que es el problema mismo del sujeto pensador de ese sistema. De esta suerte, pasan a ocupar un primer plano las cuestiones referentes a la relación entre razón y vida, apareciendo con toda claridad las fronteras de lo racional, breve isla rodeada de irracionalidad por todas partes. La oposición entre teoría y vida resulta así precisada como un caso particular de la gigantesca contraposición entre lo racional y lo irracional.

En esta tercera acepción queda, pues, muy mermado el contenido del término «vitalismo», y resulta muy dudoso que pueda servir para denominar toda una tendencia filosófica. Ahora bien, solo en este sentido puede aplicarse al sistema de ideas que he insinuado en mis ensayos, especialmente en *El tema de nuestro tiempo*, y que he desenvuelto ampliamente en mis cursos universitarios.

En rigor, solo la acepción segunda es estricta. Bergson, y otros en forma parecida, creen que cabe una teoría no racional, sino vital. Para mí, en cambio, razón y teoría son sinónimos.

Convendría, pues, que ciertas defensas un poco pueriles de la razón, que han querido oponerse a mi presente «vitalismo», penetrasen un poco más en las ideas que aspiran a combatir. En general, los defensores que estos años —en España y fuera de España— le han salido a la razón, revelan una deplorable propensión a confundir la cosas, en crudo antagonismo con sus propios dogmas. Más les valía dejarse de defensas innecesarias y emplear esas fuerzas, delicadas a polémicas inoperantes, en meditar ellos mismos un poco sobre lo que es razón.

Mi ideología no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teorético que ella: va solo contra el racionalismo.

Hace ya veinticuatro siglos que uno de los más grandes racionalistas, Platón, se preguntaba qué es lo que llamamos «razón» —λόγος—, y su respuesta es, en lo esencial, todavía válida. Razón no es simplemente conocimiento. Al ver una cosa, la conozco en alguna manera o conozco algo de ella; sin embargo, no la razono, mi conocimiento no es racional. Entre ese mero conocer o tomar noticia de algo —δόξα— y el conocimiento teorético o ciencia —ἐπιστήμη— encuentra Platón una diferencia esencial. La ciencia es el conocimiento de algo que nos permite «dar razón» de ese algo —λόγον διδόναι—. Este es el significado más auténtico y primario de la *ratio*. Cuando de un fenómeno averiguamos la causa, de una proposición la prueba o fundamento, poseemos un saber racional. Razonar es, pues, ir de un objeto —cosa o pensamiento— a su principio. Es penetrar en la intimidad

de algo, descubriendo su ser más entrañable tras el manifiesto y aparente. En el *Theaitetos* donde Platón perescruta menudamente este asunto, se reconoce en la definición la forma ejemplar de la *ratio*. En efecto, definir es descomponer un compuesto en sus últimos elementos. Estos son el interior o entresijo de aquel. Cuando la mente analiza algo y llega a sus postreros ingredientes, es como si penetrara en su intimidad, como si lo viese por dentro. El entender, *intus-legere*, consiste ejemplarmente en esa reducción de lo complejo, y como tal, confuso a lo simple, y como tal, claro. En rigor, racionalidad significa ese movimiento de reducción y puede hacerse sinónimo de definir.

Pero el mismo Platón tropieza, desde luego, con la inevitable antinomia que la razón incuba. Si conocer racionalmente es descender o penetrar del compuesto hasta sus elementos o principios, consistirá en una operación meramente formal de análisis, de anatomía. Al hallarse la mente ante los últimos elementos, no puede seguir su faena resolutiva o analítica, no puede descomponer más. De donde resulta que, ante los elementos, la mente deja de ser racional. Y una de dos: o, al no poder seguir siendo racional ante ellos, no los conoce, o los conoce por un medio irracional. En el primer caso, resultará que conocer un objeto sería reducirlo a elementos incognoscibles, lo cual es sobremanera paradójico. En el segundo, quedaría la razón como una estrecha zona intermedia ante el conocimiento irracional del compuesto y el no menos irracional de sus elementos. Ante estos se detendría el análisis o *ratio* y solo cabría la *intuición*. En la razón misma encontraremos, pues, un abismo de irracionalidad.

Y es curioso advertir que en la otra cima del racionalismo, en Leibniz, hallamos exactamente la misma situación. *La raison est la liaison ou enchaînement des vérités*. Más concretamente: ese *enlace* consiste en la relación de prueba y consecuencia, de principio y principiado entre dos proposiciones. Y, sin darse cuenta de ello, Leibniz designa la razón con la misma fórmula que Platón. El principio de todo conocimiento es el *principium reddendae rationis* —el «principio de dar razón», esto es, de la prueba—. La prueba de una proposición no consiste en otra cosa que en hallar la conexión necesaria entre el sujeto y el predicado de ella. Ahora bien, esta conexión es unas veces manifiesta, como cuando digo A es A; por tanto, en todas las proposiciones idénticas. O bien es preciso obtenerla *per resolutionem terminorum*, es decir, descomponiendo los conceptos del sujeto y predicado en sus ingredientes o «requisita». Para Leibniz, como antes para Platón, y entremedias para Descartes, la racionalidad radica en la capacidad de reducir el compuesto a sus postreros elementos, que Leibniz y Descartes llaman *simplices* —pero no Platón, tal vez por una más honda y aguda cautela.

Lo «lógico» = racional, por excelencia, es, pues, siempre la operación de inventario que hacemos descomponiendo lo complejo en términos últimos. Por eso Leibniz define formalmente la lógica como la ciencia *de continente et contento*, de la relación entre el continente y el contenido, el compuesto y sus ingredientes. Al llegar a estos la lógica termina y tiene que reducirse a contemplarlos. Definido el compuesto se encuentra ante los últimos elementos indefinibles.

La idea racional es la idea «distinta» frente a la «confusa». Distinta es la idea que podemos anatomizar en todos sus componentes internos, y, por tanto, penetramos por completo. Al distender los poros de la idea compleja penetra *entre ellos* nuestro intelecto y la hace transparente. Esa transparencia cristalina es el síntoma de lo racional. Pero los poros se hallan entre los elementos o átomos de la idea; *sobre ellos* rebota nuestra intelección y, exentos de intersticios, no los puede a su vez penetrar. Leibniz no tiene otro remedio que aceptar lo que más dolor podía ocasionarle: que la definición o razón descansa a la postre en simple intuición, que la actividad disectriz y analítica termina en quietud intuitiva. El racionalista quisiera que toda cosa fuese conocida por otra (su «razón»); pero es el caso que las últimas cosas solo se conocen por sí mismas, por tanto, *irracionalmente*, y que de este saber intuitivo e irracional depende, a la postre, el racional. En última instancia, la razón sirve solo para reducir las cuestiones complejas a otras tan simples que solo cabe decir al que disputa: abra usted los ojos y vea lo que tiene delante. *Si nihil per se concipitur nihil omnino percipietur.* Si nada es concebible por sí, nada sería percibido o conocido. Ahora bien, la intuición es ilógica, irracional, puesto que excluye la prueba o razón.

El método de *analyse des concepts* que Leibniz instaura no puede, según él mismo advierte, *mèner l'analyse jusqu'au bout.* Esto es lo que hace inadmisible el racionalismo para todo espíritu severo y veraz. Siempre acaba por descubrirse en él su carácter utópico, irrealizable, pretencioso y simplista. El método que propone

acaba por negarse a sí mismo como todo falso personaje de tragedia, incapaz de llevar su misión *jusqu'au bout*.

Nuestro conocimiento de lo compuesto depende de nuestro conocimiento de los últimos conceptos en que aquel pueda descomponerse. Ahora bien, ante un último concepto, Leibniz advierte que solo cabe preguntarse si *es apto*, es decir, si es posible. Cuando un concepto es posible podemos asegurar que su objeto existe. El *cuadrado redondo* es un concepto al que no corresponde objeto alguno —porque es imposible—. Toda la lógica, toda la racionalidad pende, pues, de la posibilidad de los conceptos.

Y ¿cuándo es posible un concepto? Cuando sus *partes* son compatibles, o lo que es lo mismo, cuando no se contradicen. Pero, en definitiva, esta compatibilidad o no contradicción es determinada por la simple inspección intuitiva y no permite comprobación directa alguna. Además, el mero no contradecirse los diversos ingredientes de un concepto no asegura, como Leibniz creía, la existencia de su objeto. Se ha hecho notar que la libre combinación heterogénea lleva a productos como la idea de «justicia verde», que no se contradice, pero tampoco posee objeto alguno congruente.

Vemos, pues, que aun sin salir de lo que Leibniz llama *le pays des possibles*, la razón desemboca siempre en lo irracional. Los principios mismos que rigen la marcha de esta en su análisis y síntesis, sobre todo el magno principio de toda materia lógica —la identidad— es perfectamente irracional. La razón comienza justamente cuando se usa de él, o mejor dicho, la

racionalidad consiste en su uso, pero él mismo está «más allá de la razón», como dice Plotino de la idea de Dios.

Más grave cariz toma el asunto cuando de la región de los posibles vamos a lo que más importa: el mundo real. Leibniz reconoce, en cierto modo, que la realidad es constitutivamente irracional, puesto que de ella solo caben *vérités de fait*, *connaissance historique* y no *vérités de raison*. Sin embargo, Leibniz busca una vuelta para racionalizarlo. Lo contrario de lo posible es imposible, es decir, absurdo, ilógico, irracional. Mas lo contrario de lo real es posible, por tanto, no es absurdo e irracional —es solo *moralmente* absurdo.

De esta manera obtiene una calidad semirracional para el mundo de las realidades. Aquello cuyo contrario es posible, quiere decirse que no es necesario. Por tanto, lo real se caracteriza como contingente. Mas esta contingencia de lo real para un hombre resuelto al racionalismo será solo aparente o relativa a nuestro intelecto. La verdad contingente es aquella *quae infinitas involvit rationes, ita tamen ut semper aliquid sit residuum cuius iterum reddenda sit ratio, continuata autem analysi prodit series infinita*. Lo contingente encierra un número infinito de razones; su textura es, pues, puramente racional, como la de lo posible. Pero como el número de sus razones ingredientes es infinito, resulta que siempre queda un residuo de que aún habría que dar razón, y continuando así, el análisis conduce a una serie infinita. Ahora bien, el infinito —concepto que nace en la razón— es irracional. A fuerza de contener lo real razones interiores, resulta irracional por simple complicación.

Esta paradoja obliga a Leibniz, y en general a todo racionalismo, a distinguir un intelecto finito, que es el nuestro, y un hipotético intelecto infinito, que sitúa en Dios. Lo real, que es infinitamente racional, se convierte, al pasar por nuestra razón limitada, en irracional; pero recobra su racionalidad si lo suponemos entendido por la razón infinita de Dios, la *species quaedam aeternitatis* de Spinoza. Pero a esto habríamos de decir que esa misma razón infinita, supuesta por Leibniz para poder afirmar utópicamente la racionalidad del mundo real, es, a su vez, incomprensible para nosotros. La razón infinita es un concepto irracional.

La realidad leibniziana nos ofrece un curioso ejemplo de cómo algo, solo por ser condensación tupida de razones o claridades, se convierte automáticamente en confusión y se irracionaliza.

Si ahora resumimos esta teoría de la razón —que desde Leibniz no ha podido adelantar un paso—, venimos a las siguientes fórmulas:

1.ª La razón, que consiste en un mero análisis o definición, es, en efecto, la máxima intelección, porque descompone el objeto en sus elementos y, por tanto, nos permite ver su interior, penetrarlo y hacerlo transparente.

2.ª Consecuentemente, la teoría que aspire a plenitud de sí misma tendrá siempre que ser racional.

3.ª Pero, a la vez, se revela la razón como una mera operación formal de disección, como un simple movimiento de descenso desde el compuesto a sus elementos. Y hay compuestos infinitos —todas las

realidades— que son, por tanto, irracionales. Por otra parte, los elementos a que por ventura se llega son también irracionales. De modo que,

4.ª La razón es una breve zona de claridad analítica que se abre entre dos estratos insondables de irracionalidad.

5.ª El carácter esencialmente formal y operatorio de la razón transfiere a esta de modo inexorable a un método intuitivo, opuesto a ella, pero de que ella vive. Razonar es un puro combinar visiones irrazonables.

Tal es, a mi juicio, el justo papel de la razón. Todo lo que sea más de esto degenera en *racionalismo*·

Lo que el *racionalismo* añade al justo ejercicio de la razón es un supuesto caprichoso y una peculiar ceguera. La ceguera consiste en no querer ver las irracionalidades que, como hemos advertido, suscita por todos lados el uso puro de la razón misma. El supuesto arbitrario que caracteriza al racionalismo es creer que las cosas —reales o ideales— se comportan como nuestras ideas.

Esta es la gran confusión, la gran frivolidad de todo racionalismo.

Porque hemos visto, en efecto, que para ser racional algo es menester que se deje resolver en un número infinito de últimos elementos. Solo así es posible la definición. Ahora bien, esa condición implica una estructura determinada: la de continente y contenido finito, la de todo y partes asequibles. A esto podemos llamar la *estructura racional*. Pero si buscamos por el universo qué orbes de objetos manifiestan tal estructura, hallamos que solo nuestras ideas la poseen

íntegramente. El orbe de nuestras ideas goza de un orden y conexión tal, que podemos reducirlo a un alfabeto —como Leibniz quería— finito de elementos simples. Lo racional por excelencia es, pues, lo ideal, o lo que es lo mismo, lo lógico, lo *cogitabile*. (Así define también Leibniz la lógica como la ciencia *de cogitabile.)*

Pero ya *le pays mathématique* —¿quién lo diría?— no posee íntegramente una estructura racional. No se olvide que en él fue descubierta con estupor la primera irracionalidad. Del número irracional —*a-logon*— viene tal nombre. Irracionales son todos los infinitos, irracional el tiempo y el espacio. Si previamente no me hubiese convencido de la ligereza con que suele hablarse de las cosas antes de pensar en ellas, me habría sorprendido que algunos «amigos de la razón» nos propusiesen como ejemplo de ella la geometría de Euclides. Porque la verdad obliga a declarar que es la geometría de Euclides una de las más irracionales que existen, mucho más, por ejemplo, que la proyectiva. Para no aludir a otros puntos más complicados, haré notar solo que la reducción del espacio a tres dimensiones es un hecho ejemplarmente bruto, de que no ha podido nadie nunca dar razón.

Al pasar de la matemática a la física la irracionalidad se condensa. Las categorías físicas —sustancias y causa— son casi por completo irracionales. La causa supone siempre otra causa y aparece siempre como miembro de una cadena infinita, en el doble sentido de no acabada y de exigente de ilimitada prosecución. La razón física nos invita a reconocer en todo fenómeno un mero resultado de sus condiciones (la *con-*

dicio o fundamento es la *causa* o cosa esencial), pero como Kant decía, «la totalidad de las condiciones (o causas) no es dada nunca al pensamiento, sino que le es propuesta como una tarea o problema infinito». La razón encuentra así en el fenómeno un fondo irremediablemente irracional, sin transparencia, opaco a su luz analítica. En cuanto a la sustancia, el nombre mismo indica su carácter latente, oculto y subracional. En fin, el carácter individual que presenta toda realidad auténtica califica a esta, sin más, de trascendente a la razón, apta tan solo para moverse entre generalidades.

Por todas partes tropezamos con el hecho gigante de que las cosas —números o cuerpos o almas— poseen una estructura, un orden y conexión de sus partes distintos del orden y conexión que tienen nuestras ideas. La identificación de lo uno con lo otro, del *logos* con el ser, formulada en las palabras de Spinoza —*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*—, es la transgresión, la ligereza que el racionalismo añade al recto uso limitado de la razón. Leibniz descubre indeliberadamente su viciosa propensión cuando, hacia el fin de su *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, dice: *Je ne conçois les choses inconnues ou confusément connues que de la manière de celles qui nous sont distinctement connues.* Aquí se hace patente el caprichoso propósito. Arbitrariamente se supone que los estratos de la realidad donde no penetra nuestra mente están hechos del mismo tejido que el breve trozo conocido, no advirtiendo que si este es conocido se debe a que acaso sea el único cuya estructura coincide con nuestra razón.

En esa frase de Leibniz transparece el secreto recóndito del espíritu racionalista. Este secreto consiste en que, a despecho de las apariencias, el racionalismo no es una actitud propiamente contemplativa, sino más bien imperativa. En lugar de situarse ante el mundo y recibirlo en la mente según es, con sus luces y sus sombras, sus sierras y sus valles, el espíritu le impone un cierto modo de ser, le imperializa y violenta, proyectando sobre él su subjetiva estructura racional. Kant llegará a declararlo: «No es el entendimiento quien ha de regirse por el objeto, sino el objeto por el entendimiento.» Pensar no es ver, sino legislar, mandar. La resistencia que el mundo ofrece a ser entendido como pura racionalidad no lleva al fanático racionalista a mudar de actitud. Antes bien, como el cuento popular refiere, espera que el mundo rectifique y, ya que no hoy, se comporte mañana según la razón. De aquí el futurismo, el utopismo, el radicalismo filosófico y político de los dos últimos siglos. Fichte, que no se muerde la lengua, lo dirá con su cinismo romántico de alemán. El papel de la razón no es comprender lo real, formar en la mente copias de las cosas, sino «crear modelos» según los cuales estas han de conducirse. Cuando lord Kelvin decía que no podía comprender un proceso natural si no lograba antes fabricar un «modelo», se refería al esquema mecánico que la física racional construye para explicarse los fenómenos. Sin embargo, esta expresión del físico inglés tiene una raíz común con la anterior del metafísico alemán. El racionalismo tiende dondequiera, y siempre, a invertir la misión del intelecto, incitando a este para que, en vez de formarse *ideas* de las cosas,

construya *ideales* a los que estas *deben* ajustarse. De esta manera, la realidad se convierte, de meta con la que aspira a coincidir la pura contemplación, en punto de partida y material, cuando no mero pretexto, para la acción. Así, en Fichte se define formalmente la realidad, el ser, como la estricta contrafigura de la idealidad, de lo que *debe ser*. De donde resulta que se la reduce a simple punto de inserción para nuestras acciones; por tanto, a algo que de antemano y preconcebidamente existe solo para ser negado y transformado según el Ideal. A la postre, el racionalismo descubre su auténtica intención, que consiste, más que en ser teoría, en sublevarse como intervención práctica y transmutar la realidad en el oro imaginario de lo que *debe ser*. El racionalismo es la moderna piedra filosofal.

Precisamente, lo que en el racionalismo hay de anti-teórico, de anti-contemplativo, de anti-racional —no es sino el misticismo de la razón—, me lleva a combatirlo, dondequiera que lo sospecho, como una actitud arcaica, impropia de la altitud de destino a que la mente europea ha llegado. Todos esos untuosos o frenéticos gestos de sacerdote que hace el «idealismo»; todo ese «primado de la razón práctica» y del «deber ser», repugnarán al espíritu sediento de contemplación y afanoso de ágil, sutil, aguda teoría.

Revista de Occidente, octubre 1924.

COLECCION EL ARQUERO
JOSE ORTEGA Y GASSET

Títulos publicados

La rebelión de las masas
El tema de nuestro tiempo
Meditaciones del Quijote
La deshumanización del arte
En torno a Galileo
Viajes y países
Estudios sobre el amor
España invertebrada
Meditación de la técnica
Kant, Hegel, Dilthey
Espíritu de la letra
Goya
Historia como sistema
Velázquez
Ideas y creencias
Apuntes sobre el pensamiento
Misión de la Universidad
La caza y los toros
Las Atlántidas y Del Imperio Romano
El espectador, I
El espectador, II
El espectador, III-IV
El espectador, V-VI
El espectador, VII-VIII
El hombre y la gente, I
El hombre y la gente, II
Meditación del pueblo joven
Misión del bibliotecario
¿Qué es filosofía?
Vieja y nueva política
Una interpretación de la historia universal
Meditación de Europa
Idea del teatro
Origen y epílogo de la filosofía
La idea del principio en Leibniz, I
La idea del principio en Leibniz, II

EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

—publicado por primera vez en 1923—
es el primer libro de Ortega en el que ideas
centrales de su filosofía,
enunciadas antes y dispersas en su producción
han sido expuestas de una manera
más ordenada y sistemática,
haciendo ver su origen y,
en clara formulación,
los primeros tramos de su desarrollo,
que había de continuar en obras
posteriores hasta su plena
expansión orgánica.
El tema de nuestro tiempo
establece un nuevo principio filosófico
—la razón vital—
y, por tanto, tenía que combatir
con los ya instituidos,
derrotándolos mediante su superación.
Encuentra el autor
en la filosofía contraposiciones tales como
realismo-idealismo, racionalismo-vitalismo,
pero el hecho grave es que también
en la realidad histórica
se da la antítesis cultura-vida.

EDICIONES DE LA REVISTA DE OCCIDENTE

El pensamiento es una función vital;
mas, por otra parte,
es pensar la verdad a cuya ley objetiva
ha de someterse.
Tras una época de optimismo racionalista
se ha visto que ni el absolutismo racionalista
ni el relativismo
son posiciones sostenibles.
De aquí que el autor postule un
nuevo principio,
«la razón vital»,
que es tanto lo uno como lo otro
y siendo vital la razón
no por eso deja de ser razón.
En *El tema de nuestro tiempo*
ncontramos también formuladas,
todo del conocimiento histórico,
la teoría de las generaciones y,
como superación de la antítesis
subjetivismo-objetivismo,
la doctrina del punto de vista o perspectivismo.
Terminan el libro «El ocaso de las revoluciones»,
«El alma desilusionada»,
«El sentido histórico de la teoría de Einstein»
y el estudio complementario
«Ni vitalismo ni racionalismo».

563-BAA-496